ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE VI

LV. BAND HEFT I/II 1936



VERLAG VON W. KOHLHAMMER IN STUTTGART

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

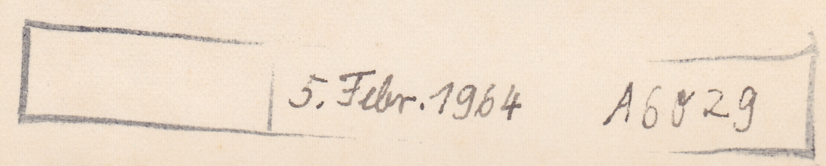
In Verbindung mit L. Zscharnack und W. Dreß

Herausgegeben von

ERICH SEEBERG / ROBERT HOLTZMANN / WILHELM WEBER

INHALT

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Privatdozent Lic. W. DRESS, Berlin-Lichterfelde West, Prettauer Pfad 15, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbanstr. 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.



Das Problem des sog. Aposteldekrets
und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme des apostolischen Zeitalters.

Von Hans Waitz,
Darmstadt.

Das 15. Kapitel der Apostelgeschichte, der Bericht über das sogenannte Jerusalemer Apostelkonzil und -dekret, ist das Hauptproblem der Apostelgeschichte und des apostolischen Zeitalters. So hat es der autor ad Theophilum selber angesehen, wenn er es mit betonter Absicht gerade in die Mitte seines Buches stellt. Und so ist es der Mittelpunkt der literarischen Fragen, die die Apostelgeschichte der wissenschaftlichen Forschung gestellt hat, geworden und geblieben. Zugleich erheben sich damit die großen Geschichtsprobleme des Urchristentums: die Wirksamkeit der beiden großen Missionare unter Juden und Heiden, Petrus und Paulus, sowie das Verhältnis der beiden Konfessionen des apostolischen Zeitalters, des Judenchristentums und des Heidenchristentums.

So wichtig aber dieser Bericht der Apostelgeschichte ist, so fraglich wird seine Deutung und Bedeutung durch das, was Paulus Gal 2, 1 ff. über seine Verhandlungen und Abmachungen mit den Jerusalemer Aposteln schreibt. Seit mehr als hundert Jahren hat sich die neutestamentliche Exegese und Kritik bemüht, aus den beiden teils übereinstimmenden, teils voneinander abweichenden Darstellungen ein klares Bild über Anlaß, Verlauf, Ergebnis und Auswirkung dieser Jerusalemer Zusammenkunft zu gewinnen, ohne bis heute zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Wenn ich mich zu dem vorliegenden Problem äußere, bin ich mir der vorhandenen Schwierigkeiten wohl bewußt. Auch gebe ich mich nicht der Meinung hin, sie so überwunden zu haben, daß es als gelöst zu betrachten wäre. Wie ich aber mit meiner Untersuchung zum Teil noch nicht beschrittene Wege gehe, so glaube ich, dem Aposteldekret in der Geschichte des Urchristentums einen Platz zuweisen zu können, auf dem es selbst samt den übrigen mit ihm zusammenhängenden Problemen in ein helleres Licht rückt.

1.

Zu diesem Zweck ist zuvor die textkritische Frage zu prüfen, die dadurch gestellt ist, daß das Aposteldekret, das außer Act. 15, 28 f. (vgl. 15, 20) noch Act. 21, 25 erwähnt wird, wie viele andere Stellen

der Apostelgeschichte (so z. B. auch 15, 1, 2, 33) in zweifacher Gestalt überliefert ist. Die eine bietet der morgenländische Text, wie er durch die meisten Majuskelhandschriften (ℵ A B) und die griechischen Kirchenväter bezeugt ist. Danach macht zunächst Jakobus den Vorschlag: διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος (15, 19 f.). Das Aposteldekret wird dann in folgendem Wortlaut festgesetzt: ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων ἐπάναγκες, ἀπέχεσθαι εἰδωλυθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας (15, 28 f.). Später tragen es Jakobus und die Ältesten dem Apostel Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem mit den Worten vor: περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν (21, 25). Der abendländische Text, wie er in cod. D., in verschiedenen Übersetzungen und bei abendländischen Kirchenvätern vorliegt, unterscheidet sich von dem morgenländischen dadurch, daß das Wort πνικτόν (bzw. πνικτοῦ und πνικτῶν) fehlt und dafür an den beiden erstgenannten Stellen, jedoch nicht Act. 21, 25, die sog. goldene Regel (vgl. Mt. 7, 12; Lc. 6, 31) hinzugefügt ist: καὶ μὴ θέλετε (θέλουσιν) ἑαυτοῖς γίνεσθαι, ἑτέροις (ἑτέρῳ) μὴ ποιεῖτε (ποιεῖν). Der sachliche Unterschied zwischen beiden Lesarten besteht darin, daß die morgenländische eine ritualgesetzliche, die abendländische eine moralgesetzliche Vorschrift gibt, womit nicht gesagt sein soll, daß die Forderung kultischer Reinheit nicht eine moralische Bedeutung hätte.

Die erstere gebietet, sich des Götzenopfers oder des Götzenopferfleisches, des Blutes, des Erstickten und der Unzucht zu enthalten. Sie berührt sich offensichtlich mit den Verboten, die nach Lev. 17 und 18 für die Israeliten und die im Land wohnenden Heiden (Proselyten) gelten. Danach soll der Bann jeden treffen, 1. der ein Opfer oder Brandopfer nicht im jüdischen Heiligtum darbringt (Lev. 17, 8 f.), 2. der Blut genießt (Lev. 17, 10), 3. der ein Tier oder einen Vogel auf der Jagd fängt und das Fleisch ißt, ohne das Blut vorher auslaufen zu lassen, (Lev. 17, 13) und 4. der mit Vater, Mutter, Schwester, Stiefschwester, Enkelin, Nichte, Tante, Schwiegertochter, Schwägerin, mit seiner Frau in Zeiten der Krankheit und Unreinigkeit, mit der Frau eines andern Mannes, mit einem Knaben oder mit einem Tier geschlechtlich verkehrt (Lev. 18, 6 ff.). Wenn das Aposteldekret nach dem Wortlaut von 15, 29 und 21, 25 1. Götzenopfer, 2. Blut, 3. Ersticktes, 4. Unzucht anführt, so bringt es diese Verbote genau in demselben Umfang und in derselben Reihenfolge wie Lev. 17 und 18. Daraus ergibt sich, 1. daß es auf rituelle Bestimmungen des jüdischen Gesetzes zurückgeht, die auch für heidnische Beisassen gelten, 2. daß es ursprünglich so gelautet hat, wie es 15. 22 f. und 21, 25 steht, und nicht

so, wie es von Jacobus 15, 20 vor der offenbar erst nachträglich erfolgten genaueren Formulierung angeführt wird. Daraus ergibt sich weiter die Anzahl und der Sinn der Verbote. Es ist nicht so, wie Wellhausen vermutet[1]), daß das πνικτόν unter den Verboten gefehlt hätte und erst nachräglich als erklärende Randbemerkung zu dem αἷμα hinzugesetzt wäre. Αἷμα wird durch Lev. 17, 10, πνικτόν durch Lev. 17, 13 kommentiert. Es ist auch nicht daran zu zweifeln, daß neben dem Verbot des Götzenopfers, das zugleich Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch war, die jüdischen Speiseverbote und neben ihnen am Schluß das Verbot der πορνεία stand, das sich nicht nur auf Ehen zwischen Bluts- und anderen Verwandten, sondern auch auf außerehelichen und widernatürlichen Geschlechtsverkehr bezog. Der oberste Gesichtspunkt sämtlicher Bestimmungen aber war der der kultischen Reinheit, der zugleich für die sittliche Lebenshaltung des Frommen maßgebend sein mußte, ein Gesichtspunkt, der für die Juden und ihren Umgang mit Heiden von höchster Bedeutung war.

Im Unterschied hiervon hat das Aposteldekret in der abendländischen Fassung einen ausgesprochen religiös-sittengesetzlichen Charakter, wenn es verbietet, 1. an Götzenopfern teilzunehmen bzw. Götzenopferfleisch zu essen, Blut zu vergießen und Unzucht zu treiben und als Begründung wie als Verallgemeinerung die goldene Regel hinzufügt.

Es fragt sich, welche Lesart als ursprünglich zu gelten hat[2]). Prüfen wir zunächst das Für und Wider des abendländischen Textes, so finden wir ihn nicht früher, freilich auch nicht später bezeugt, als den morgenländischen. Hieraus ist daher nichts für seine Ursprünglichkeit zu folgern. Als ein Widerspruch zwischen den Worten, mit denen das Aposteldekret eingeleitet wird (15, 28), und dem Aposteldekret selbst, wenn es kultisch aufgefaßt wird, ist es bezeichnet worden, insofern nach jenen das mosaische Gesetz überhaupt nicht, nach diesem dagegen

---

1) „Noten zur Apostelgeschichte" in Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, Berlin 1907, S. 1 ff.

2) Während Fr. Claß, Die zwiefache Textüberlieferung in der Apostelgeschichte in Stud. und Krit. 67, Gotha 1894 beide Lesarten als lukanisch betrachtet, haben sich unter den neueren Forschern A. Harnack, Das Aposteldekret (Act. 15, 29) und die Blaß'sche Hypothese, in S. B. A. I 1899, S. 150 ff., H. Diehl, Das sogenannte Aposteldekret in Z. N. W. 10, 1909, S. 277 ff., Lyder Brun, Apostelkonzil und Aposteldekret, Gießen 1921, Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III Stuttgart und Berlin 1923, S. 187 f., E. Hirsch, Petrus und Paulus in Z. N. W. 29, 1930, S. 63, Anm. 5. H. W. Beyer, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1932, S. 95, für die morgenländische Lesart, A. Resch, Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt in T. U. 38. Leipzig 1905 und unter dem Eindruck dieser Untersuchungen sowie der Erklärung Wellhausens (vgl. Anm. 1) A. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III Leipzig 1908, S. 188 ff., für die abendländische Lesart ausgesprochen.

ein Teil desselben den Heidenchristen auferlegt werden soll. Aber in 15, 28 handelt es sich gar nicht um das ganze mosaische Gesetz, sondern nur um das βάρος des Gesetzes, wozu die Beschneidung, aber nicht die Speiseverbote gerechnet werden können. Als mißverständlich hat man die Zusammenstellung von Hurerei und Speiseverboten empfunden, während die Verbindung von Hurerei mit Götzendienst und Mord ganz verständlich und zugleich im Moralkodex des damaligen Judentums nachweisbar sei. Letzteres trifft zu. Aber πορνεία kann zugleich kultisch verstanden werden, und ist so in Lev. 18 verstanden worden. Und warum werden gerade Speiseverbote zur Bedingung gemacht, da es sich in Act. 15 nicht um Tischgemeinschaft und Lebensverkehr handele? Aber das ist gerade die Frage, auf die hier u. a. die Antwort gegeben wird, daß das Aposteldekret die Bedingungen für ein Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen schaffen sollte. Im übrigen ist den Auslegern, die im Aposteldekret einen Moralkodex sehen, zuzugestehen, daß nicht nur εἰδωλόθυτον als Götzenopfer, sondern auch αἷμα als Mord aufgefaßt werden kann. Immerhin ist zu bemerken, daß der Ausdruck ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων, den Jacobus in seiner Rede für εἰδωλόθυτον gebraucht, eine kultische Bedeutung hat. Vgl. Dan 1, 8 LXX: καὶ ἐνεθυμήθη Δανιὴλ ἐν τῇ καρδίᾳ, ὅπως μὴ ἀλισγηθῇ ἐν τῷ δείπνῳ τοῦ βασιλέως, und Mal. 1, 7 LXX: προσάγοντες πρὸς τὸ θυσιαστήριόν μου ἄρτους ἠλισγημένους καὶ εἴπατε· Ἐν τίνι ἠλισγήσαμεν αὐτούς; ἐν τῷ λέγειν ὑμᾶς· Τράπεζα κυρίου ἠλισγημένη ἐστί[3]). Andrerseits darf nicht übersehen werden, daß in den neutestamentlichen Stellen, in denen in ähnlicher Zusammenstellung wie in dem moralisch verstandenen Aposteldekret von Götzendienst, Mord und Hurerei die Rede ist, nicht der Ausdruck αἷμα, sondern φόνος bzw. φονεύς steht (vgl. Apc. Joh. 9, 21; 21, 8; 22, 15).

Erledigen und widerlegen sich so die Gründe, die für eine moralgesetzliche Auffasung des Aposteldekrets gewonnen werden, so bleiben gewichtige Gründe übrig, die für eine ritualgesetzliche Deutung in die Wagschale fallen. Zunächst muß daran festgehalten werden, daß das πνικτόν in den morgenländischen Text gehört und, wie Lev. 17, 13 zeigt, etwas anders als αἷμα bedeutet. Schon dadurch allein wird jeder Zweifel an der ritualgesetzlichen Bedeutung des Aposteldekrets hinfällig. Steht diese aber zurecht, so ist es unerklärlich, wie aus einer moralgesetzlichen Fassung die ritualgesetzliche entstanden sein soll. Dagegen ist der umgekehrte Vorgang leicht verständlich, daß die Ritualvorschrift da, wo, wie im Abendland, das Judenchristentum keine nennenswerte Größe war oder bedeutungslos geworden war, zumal wenn von einer apostolischen Autorität getragen, in ein Moralgebot umgedeutet und umgestaltet wurde, wobei die goldene Regel hinzu-

3) Vgl. A. Klostermann, Probleme im Aposteltext, Gotha 1883 S. 141 ff.

kam. Daß diese ursprünglich nicht ein Bestandteil des Aposteldekrets war, ergibt sich übrigens aus der auffälligen Tatsache, daß sie in 21, 25, dem Paralleltext zu 15, 29, auch in der abendländischen Rezension fehlt. Es ist daher richtig, was Ed. Meyer sagt[4]), „daß die abendländische Fassung sowohl nach dem textkritischen Befund wie aus sachlichen Gründen als eine jüngere Korrektur anzusehen ist, die das älteste, von den Aposteln selbst stammende Dokument der Christenheit seines rituellen Charakters entkleiden, auf eine höhere Stufe heben will". Und es ist nicht so, daß, wie der von Resch und Wellhausen beeindruckte Harnack meint[5]), daß man „ganze Bibliotheken von Auslegungen und Untersuchungen als Dokumente der Geschichte eines großen Irrtums schließen" könnte.

Das Aposteldekret übernimmt die Bestimmungen des jüdischen Ritualgesetzes über den Verkehr zwischen Israeliten und Beisassen und wendet sie auf den Verkehr zwischen Juden- und Heidenchristen an. Eine Lebens- und Tischgemeinschaft zwischen beiden, zumal bei Feier des Herrenmahls, ist nur möglich, wenn auch die Heidenchristen, was für die Judenchristen als selbstverständlich gilt, die Götzenopfer bzw. das Götzenopferfleisch, das Fleisch von nicht rituell geschächteten Tieren (Blut) und von Tieren, die auf der Jagd mit Schlingen gefangen und getötet sind (Ersticktes), sowie Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden und unsittlichen, widernatürlichen Geschlechtsverkehr meiden.

2.

Ist dies Wortlaut, Sinn und Bedeutung des Aposteldekrets, wie steht es mit dem Bericht über das sogen. Apostelkonzil[6]) (Act. 15, 1—35), auf dem es beschlossen sein soll?

Da ist zunächst festzustellen, daß das Aposteldekret aufs engste mit den Reden zusammenhängt, die Petrus und Jakobus vorher gehalten haben (15, 7—11 und 13—21); denn die Rede des Jakobus schließt mit einem Vorschlag (15, 20), der alsdann ohne eine Änderung zum Beschluß erhoben wird, und beginnt mit Worten, die an die Rede des Petrus unmittelbar anknüpfen. Im übrigen besteht nur ein lockerer Zusammenhang mit dem Bericht über das Apostelkonzil.

Nach den Worten, mit denen er eingeleitet wird (15, 1 ff.), handelt es sich um die von Judaisten geforderte Beschneidung der Heidenchristen, bei dem Dekret um die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen. Beide Fragen schließen sich nicht aus. Wer aber die schriftstellerische Art des Verfassers der Apostelgeschichte kennt,

4) a. a. O., S. 186.
5) a. a. O., S. 197.
6) Der übliche Ausdruck „Apostelkonzil" ist nicht ganz zutreffend, da nach Act. 15 die Verhandlungen auch vor der Gemeinde geführt wurden.

muß sich wundern, daß er es unterläßt, die Frage der Tischgemeinschaft als Ausgangspunkt und Streitobjekt der Verhandlungen zu nennen. Oder hat er bei seinem Bericht an den Vorwurf gedacht, den Jerusalemer Judenchristen in der Korneliusgeschichte gegen Petrus erheben, daß er mit Heidenchristen zusammen gegessen habe (11, 3)? In der Rede des Petrus nimmt er wenigstens darauf deutlich Bezug (15, 7).

Wie über den Streitpunkt, so bestehen auch über das Forum, vor das er gebracht wird, Unklarheiten. Nach 15, 4 ist es die ἐκκλησία, neben der die Apostel und Presbyter genannt werden. In 15, 6 verschwindet sie — es bleiben nur die Apostel und Presbyter übrig —, um nach der Rede des Petrus wieder als πᾶν τὸ πλῆθος aufzutauchen. Während dann nach der Rede des Jakobus die Apostel und Presbyter σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ die Absendung einer Gesandtschaft beschließen, (15, 27), werden in dem Brief, den die Gesandtschaft mitnehmen soll, nur οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί als Verfasser genannt (15, 23). Mancherlei Unebenheiten in der Darstellung liegen auch bei den Parteien vor. Nach 15, 1—4 sind Urheber des Streites antiochenische Judaisten, die die Beschneidung der Heidenchristen als heilsnotwendig verlangen. Nach 15, 5—6 treten in Jerusalem Gläubige aus der Sekte der Pharisäer mit derselben Forderung auf. Sind das dieselben, wie in 15, 1—4? Alsdann hätten sie mit oder unmittelbar nach Barnabas und Paulus von Antiochien nach Jerusalem reisen müssen. Das aber wird nicht erzählt. Im Gegenteil ist nach 15, 24 anzunehmen, daß jene Judaisten noch ihr Wesen in Antiochia treiben, jedenfalls bei den Verhandlungen in Jerusalem nicht zugegen sind. Sehr auffällig ist es und entspricht dieser Annahme, daß sie bei der ganzen Verhandlung schweigen. Sowohl nach der Rede des Petrus, der den Heidenchristen den heiligen Geist auch ohne Beschneidung zuerkennt, als auch nach dem Bericht des Barnabas und Paulus über die Großtaten Gottes unter den Heiden wie endlich nach der Anerkennung der Heidenmission durch Jakobus verhalten sie sich still, obwohl sie Anlaß genug gehabt hätten, ihre gegenteilige Meinung zu verteidigen. Auch, was noch auffälliger ist, ihre Gegner Barnabas und Paulus schweigen sich sowohl über die unannehmbare Forderung der Judaisten, als auch über den eigenartigen Vermittlungsvorschlag des Jakobus wie über das Aposteldekret selbst völlig aus. In ihrer Rede (15, 12) weisen sie nur auf die Zeichen und Wunder hin, die Gott durch sie unter den Heiden getan hat. Aber obwohl Petrus unmittelbar vorher ganz in ihrem Sinn davon gesprochen hat, daß man den Heidenchristen das Joch, das sie selbst, die aus dem Judentum stammenden Christen, und ihre Väter nicht hätten tragen können, nicht auflegen dürfe, gehen sie mit keinem Wort freudiger Zustimmung darauf ein. Ebenso stillschweigend nehmen sie den für sie nicht ganz unbedenk-

lichen Vorschlag des Jakobus an und übermitteln später (16, 4) τὰ δόγματα τὰ κεκριμμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ihren Gemeinden, so als ob sie ganz damit einverstanden wären. Als aber Paulus später auf seiner letzten Reise nach Jerusalem kommt und dem Jakobus sowie den bei ihm versammelten Presbytern von seiner Wirksamkeit unter den Heiden berichtet, muß er sich von ihnen belehren lassen, daß sie hinsichtlich der Heidenchristen die Anordnung getroffen hätten, φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν, so als ob er nicht selbst bei diesem Beschluß mitgewirkt und ihn schon längst seinen Gemeinden auferlegt hätte. Muß die nichtssagende Rolle, die Barnabas und Paulus in dem Bericht der Apostelgeschichte spielen, den Verdacht erwecken, daß sie bei den Jerusalemer Verhandlungen nicht zugegen gewesen waren, so verstärkt ihn die Erzählung von der späteren Zusammenkunft des Paulus und Jakobus in Jerusalem bis zu der Gewißheit: Paulus, dann wohl aber auch Barnabas, sind an dem Zustandekommen des Aposteldekrets unbeteiligt gewesen und können in dem Bericht über das Apostelkonzil, auf dem es zu diesem Dekret kam, ursprünglich nicht genannt gewesen sein [7]). Darauf weist auch hin, daß Jakobus in seiner Rede (15, 13 ff.) mit keinem einzigen Wort auf den Bericht des Barnabas und Paulus (15, 12) eingeht, sondern mit den Worten Συμεὼν ἐξηγήσατο unmittelbar an die Rede des Petrus anknüpft.

Wie sind diese Unklarheiten, Unebenheiten und Widersprüche in der lukanischen Darstellung zu erklären?

Unverkennbar ist das 15. Kapitel der Apostelgeschichte, so wie es vorliegt, ein Werk aus einem Guß. Und es ist nicht schwer, seine Einheitlichkeit nachzuweisen [8]). Diese braucht auch nicht bloß deshalb angezweifelt werden, weil sich Unklarheiten usf. darin finden. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß sich antike Schriftsteller wie auch ihre Leser nicht viele Gedanken darüber gemacht haben, ganz gewiß nicht so viele, wie ihre Textkritiker von heute. Mit Kapitel 15 ist es genau so, wie mit der Apostelgeschichte überhaupt, daß Kom-

---

7) So auch u. a. E. Hirsch, a. a. O., S. 65, Anm. 3, H. W. Beyer, a. a. O., S. 91 auch aus anderen Gründen H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 1932, S. 107, Anm. 2.

8) Vgl. dazu Lyder Brun, Apostelkonzil und Aposteldekret, Gießen 1921 sowie R. Schütz, Apostel und Jünger, Gießen 1921, S. 19 f., der zwar zwei Quellen der Apostelgeschichte, eine Apostel quelle (A) und eine Jüngerquelle (M) unterscheidet, aber trotzdem 15, 1—33, dazu 16$_2$^{b}—4, als ein einheitliches Bruchstück aus der Aquelle betrachtet. Auch Professor W. Weber hat mir in einem ausführlichen Schreiben gütigst dargelegt, daß er in diesem Kapitel, in dem wirkungsvoll gesteigerten Aufbau der Geschichtserzählung und in der kunstvollen Symmetrie des Stils, nur ein innerlich einheitliches Stück erkennen kann, das der schriftstellerischen Art antiker Geschichtsschreiber entspricht.

position, Stil und Wortgebrauch im großen Ganzen einheitlich ist. Ihr Verfasser hat seinen Stoff souverän beherrscht und fremden Stoff, wo er ihn benutzt, so verarbeitet, als ob er sein Eigentum sei.

Überblicken wir aber gerade das Ganze der Apostelgeschichte, so erkennen wir, daß die nachgewiesenen und zweifellos vorhandenen Unklarheiten, Unebenheiten und vor allem die Widersprüche doch ihre besondere Ursache haben müssen. Wären sie wirklich und allein dem schriftstellerischen Ungeschick des Verfassers zur Last zu legen, so müßten sie uns auch in den übrigen Kapiteln entgegentreten; so zahlreich sind sie im 15. Kapitel. Tatsächlich begegnen sie uns auch in den ersten zwölf Kapiteln, in denen ein ähnlicher literarischer Befund vorliegt. Liest man dagegen z. B. die Berichte über die Missionsreisen des Paulus in den späteren Kapiteln, so fährt man, um einen Ausdruck Luthers zu gebrauchen, darüber hin, wie über ein gehobelt Brett. Dieser Sachverhalt aber läßt sich ausreichend nur dadurch erklären, daß der Verfasser an den einen Stellen fremde Stoffe benutzt und verarbeitet hat, an den anderen nicht. Daß diese Erklärung keine in der Luft schwebende Hypothese ist, zeigt ein Vergleich der Apostelgeschichte mit dem Evangelium des Lukas. Beide Bücher haben denselben Autor, mag er Lukas oder sonstwie geheißen haben, wie sie auch an denselben Theophilus gerichtet sind (Vgl. Lc. 1, 3 und Act 1, 1). Sie sind zwei Teile e i n e s Buches, als dessen πρῶτον λόγον der Verfasser in Act. 1, 1 das Evangelium nennt. Nun erwähnt er selber in der Vorrede zu seinem Evangelium, daß schon viele die Hand daran gelegt haben, eine Erzählung der geschehenen Ereignisse zu verfassen, und läßt dabei durchblicken, daß er solche Erzählungen für seine Geschichte des Lebens und der Taten Jesu benützt hat. Dazu gehört u. a. das Evangelium nach Markus oder dessen Urgestalt. Sollte er nicht auch ähnliche Erzählungen des Lebens und der Taten seiner Apostel, insbesondere des Petrus und Paulus gekannt und benützt haben? Als ein gesichertes Ergebnis der literarkritischen Erforschung der Apostelgeschichte darf gelten, daß er in der Tat in ihrem ersten Teil — um von dem letzten Teil und dem sogen. Wir-Bericht abzusehen — zum mindestens zweierlei Überlieferungen verwertet und nach seinem Gutdünken mit- und manchmal auch ineinander verarbeitet hat: 1. eine jerusalemische-judenchristliche, die vor allem Petrusgeschichten und -legenden umfaßt[9]) und vielleicht, wie die Ähnlichkeit der Anschauungen und des Stils vermuten läßt, in ihrem Urbestand auf Markus, den Schüler des Petrus den Verfasser des zweiten Evangeliums, oder seine Urgestalt zurückgeht[10]), und 2. eine antiochenisch-hellenistische Überlieferung, die von den der Christengemeinde zuerst in Jerusalem, dann in Antiochia an-

9) Vgl. 1, 15 ff.; 2, 1 ff.; 3, 1 ff.; 4, 1 ff.; 5, 1 ff.; 9, 1 ff.; 10, 1 ff.; 11, 1 ff.

10) Vgl. z. B. Act. 9, 40 mit Mc. 5, 41.

gehörenden Hellenisten, ihrer Missionswirksamkeit und ihren Missionsschicksalen berichtet [11]). Ob es sich dabei nur um mündliche oder auch um schriftliche Überlieferungen, die selbst wieder auf mündlichen beruhen mögen, gehandelt hat, sei dahingestellt. Mir allerdings ist es wahrscheinlich, worauf die sogen. Näte hinweisen, daß dem Verfasser der Apostelgeschichte, ebenso wie dem des dritten Evangeliums, schriftliche Quellen, zur Verfügung standen. Wie er dabei verfahren ist, darüber belehrt uns die Benützung des Mc. in seinem Evangelium. Im allgemeinen folgt er ihm, läßt aber kleinere oder größere Stücke aus (z. B. Mc. 6, 45—8, 26) oder reißt sie aus ihrem Zusammenhang und verwertet sie an anderer Stelle (z. B. Lc. 4, 16 ff. verglichen mit Mc. 6, 1 ff. mit Mt. 13, 54 ff.). Dabei gestaltet er seine Vorlage nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich um. Für sein schriftstellerisches Verfahren finden sich zahlreiche Beispiele, von denen wir nur einige zur Illustration aus der Darstellung der Passionsgeschichte herausgreifen. So folgt er in dem Bericht über das Passahmahl (Lc. 22, 7 ff.) zunächst Mc. 14, 12—16. Wenn jedoch Mc. 14, 13 zwei namenlose Jünger nennt, bezeichnet sie Lc. 22, 8 als Petrus und Johannes, wie sie in dieser fast stereotypen Zusammenstellung auch in der Apostelgeschichte auftreten. Mit Lc. 22, 14 verläßt er Mc., um einer andern Überlieferung zu folgen. Nach Mc. 14, 17 ff. (vgl. Mt. 26, 20 ff.) hat Jesus die Weissagung von der Verleugnung des Petrus auf dem Weg nach dem Ölberg gesprochen. Nach Lc. 22, 34 spricht er sie in Verbindung mit einem anderen, sonst unbekannten Wort an Simon (Petrus, Lc. 22, 31—33) schon beim Passahmahl. Bei der Verleugnungsgeschichte selbst (Lc. 22, 54 ff.) weicht er von Mc. 14, 53 ff. (vgl. Mt. 26, 57 ff.) darin ab, daß er sie zu Ende führt, ohne sie durch das Verhör Jesu zu unterbrechen. Auch ergänzt er sie durch die für ihn charakteristische Bemerkung, daß der Herr den ungetreuen Petrus mit einem Blick vorwurfsvoller Liebe anschaut. In dem Verhör vor Pilatus (Lc. 23, 1 ff.) hebt er im Unterschied von Mc. 15, 1 ff. (vgl. Mt. 27, 2, 11 ff.) geflissentlich die Überzeugung des Landpflegers von der Unschuld Jesu hervor (vgl. Lc. 23, 4. 14. 20. 22), wie er in der Apostelgeschichte den römischen Beamten eine den Aposteln entgegenkommende Haltung unterstellt. Dabei schiebt er in das Verhör vor Pilatus ein Verhör vor Herodes ein (Lc. 23, 6—12), in das er (Lc. 23, 10) wieder eine Bemerkung über die Anklagen des Hohenpriesters aus Mc. 15, 3 verflicht. In der Kreuzigungsgeschichte (Lc. 23, 26 ff.) folgt er Mc. 15, 20 ff. (vgl. Mt. 27, 32 ff.), unterbricht aber die Darstellung wiederholt durch kleinere Zusätze (Lc. 23, 27—31; 39—43), ändert auch willkürlich, indem er die Soldaten schon vor der sechsten Stunde (Lc. 23, 44 vgl. Mc. 15, 33) den Schwamm dem Gekreuzigten darreichen (Lc. 23, 36, vgl. Mt. 15, 36) und ihn mit Worten der Hohepriester verspotten läßt (Lc. 23, 37; vgl. Mc. 15, 32). Auch ersetzt er

11) Vgl. 6, 1 ff.; 7, 1 ff.; 11, 19 ff.; 13, 1 ff.

den Schmerzensruf des Gekreuzigten aus Ps. 22, 2 (vgl. Mc. 15, 34) durch das Sterbegebet aus Ps. 31, 6.

Es war nötig, an diesen Beispielen, die sich um ein Vielfaches vermehren lassen, die schriftstellerische Eigenart des Lukas aufzuweisen, um der Anschauung zu begegnen, als ob er sich in der Apostelgeschichte von ihr frei gehalten habe. Zwar fehlen uns hier die beweiskräftigen Unterlagen, wie wir sie für seinen πρῶτος λόγος in dem Evangelium Markus haben. Aber lassen sich hier, wenigstens in einer Anzahl Kapitel, auf textkritischem Wege allerlei Unklarheiten, Unebenheiten und Widersprüche feststellen, so dürfen sie nicht in erster Linie durch saloppe Art oder sonstige schriftstellerische Mängel des sonst korrekt und gut schreibenden Verfassers erklärt werden. Vielmehr sind sie, wie im Evangelium, darauf zurückzuführen, daß er fremde Stoffe benutzt und verarbeitet, sie nach seinem Gutdünken auseinandergerissen und wieder vernäht hat.

So hat er auch in Kapitel 15 jene beiden Überlieferungen unter- und ineinander verarbeitet, die in den vorhergehenden Kapiteln nachweisbar sind, eine jerusalemisch-petrinische und eine antiochenisch-hellenistische.

In dem ersten Bericht ist Jerusalem der Ort der Handlung und zwar nur Jerusalem, bzw. die dortige, aus „Hebräern" im Sinne von Act. 6, 1 bestehende judenchristliche Gemeinde. Hier treten einige Gläubige aus der Sekte der Pharisäer mit der Forderung auf, daß Gläubige aus den Heiden beschnitten werden und das Gesetz halten sollen (15, 5). Was ihnen zu dieser Forderung Anlaß gegeben hat, ist zunächst nicht ersichtlich. Jedenfalls war darüber ein großer Streit entstanden (15, 7). Ihnen gegenüber erhebt sich Petrus und hält ihnen, so als ob er sich gegen sie verteidigen müsse, die Frage vor: „Was versucht ihr jetzt Gott, den Jüngern ein Joch auf den Nacken zu legen, das weder unsre Väter noch wir zu tragen die Kraft hatten? (15, 10)." Wenn er aber im Eingang seiner Rede darauf hinweist, daß Gott ihn vor Zeiten in ihrer Mitte zum Zeugen des Evangeliums unter den Heiden bestellt und seine Predigt durch die Gabe des heiligen Geistes für die Gläubigen aus den Heiden bestätigt habe, so erinnert er damit an die durch ihn erfolgte Bekehrung des Heiden Kornelius und seines Hauses. Es ergibt sich daraus, daß der eigentlich Verklagte Petrus ist, gegen den jene Gläubige aus der Sekte der Pharisäer ihre Forderung erhoben haben, er solle wenigstens nachträglich den von ihm in die Christengemeinde aufgenommenen Heiden beschneiden. Das Forum, vor dem die Verhandlung stattfindet, sind nach 15, 6 die Apostel und Presbyter. Die Verteidigungsrede des Petrus, die zu einer Anklage seiner Gegner sich auswächst, wird mit Stillschweigen aufgenommen [12]).

12) Die Worte μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι (15, 13) nehmen den Satz ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος (15, 12) auf und verraten, daß der Zwischensatz über Barnabas mit Paulus ein Einschub ist.

Die Versammlung kann noch nicht recht verstehen, daß Gott selbst die Handlungsweise des Petrus gebilligt und bestätigt habe, da doch das Gesetz des Moses, das Gottes Gesetz ist, die Beschneidung vorschreibt. Da ergreift Jakobus das Wort, um den Streit zu schlichten. Zunächst bestätigt er — und damit stellt er sich auf die Seite des Petrus — das göttliche Recht der Heidenmission auf Grund von Am. 9, 11 ff. Wenn er damit die Beschneidung von Heidenchristen als eine ungerechtfertigte Forderung zurückweist, so sieht er doch Schwierigkeiten für den Lebensverkehr zwischen beschnittenen und unbeschnittenen Christen, der in einer Gemeinde von Jüngern Jesu und besonders bei dem Mahl des Herrn nicht zu umgehen ist. Darum hält er es für nötig, daß Heidenchristen, weil und wenn sie mit Judenchristen Gemeinschaft pflegen wollen, die Verbote beachten, die Moses den Proselyten auferlegt, weil das mosaische Gesetz von alters her in den Städten, wo es in den Synagogen am Sabbat verlesen wird, seine Verkündiger hat und — das ist wohl die Folgerung — von den Hörern beachtet werden muß (15, 13—21). Demgemäß wird von den Aposteln und Presbytern [13]) beschlossen (15, 22a und 28, 29a).

In dem zweiten Bericht spielt sich die Verhandlung auch in Jerusalem ab. Aber der Ausgangs- wie Ziel- und Endpunkt ist nicht Jerusalem, sondern Antiochia. Hier in Antiochia, in der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde waren Judaisten erschienen, die von Judäa gekommen waren, und hatten mit der Behauptung, ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι, einen heftigen Streit mit Paulus und Barnabas heraufbeschworen, der sich naturgemäß auch in der Gemeinde selbst auswirkte. Vielleicht hatten sich jene Unruhestifter auf die Apostel in Jerusalem berufen. Jedenfalls beschloß man, gerade die von ihnen angegriffenen Apostel und einige andre nach Jerusalem zu schicken, um die Streitfrage hier den Aposteln, Ältesten und der Gemeinde vorzulegen. Auf dem Weg dorthin ziehen sie durch Phönizien und Samarien und berichten hier, wie dann auch in Jerusalem, was Gott durch sie an den Heiden getan hat (15, 1—4). Was in Jerusalem verhandelt worden ist, fehlt in Kapitel 15, da an dessen Stelle jener Bericht (15, 5—11, 13—21) getreten ist. Das Ergebnis ist dieses: Die Jerusalemer Apostel und Presbyter mit der ganzen Gemeinde teilen den Christengemeinden in Antiochia, Syrien und Kilikien brieflich mit, daß sie nicht hinter jenen judaistischen Eiferern stehen und ihnen keinen Auftrag erteilt haben (οἷς οὐ διεστειλάμεθα 15, 24). Zur Überbringung dieses Briefes entsenden sie mit Barnabas und Paulus zwei hervorragende Glieder der Jerusalemer Gemeinde, die

13) Der Ausdruck σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ hinkt nach und ist ein Zusatz des Bearbeiters. Das ἔδοξεν in 15, 28 nimmt das ἔδοξεν in 15, 22 auf und bildet die Naht in der Erzählung, die durch einen andern Bericht (15, 22—27) zerrissen ist.

Propheten Judas Barsabbas und Silas, damit sie eben dasselbe (τὰ αὐτά) mündlich (διὰ λόγον) bestätigen (15, 22—23). Der Bericht schließt mit der Mitteilung, daß die Jerusalemer Abgeordneten den Brief in einer Gemeindeversammlung in Antiochien verlesen und sie mit ihrem Zuspruch stärken, worauf sie — nach einigen Handschriften nur Judas — nach Jerusalem zurückkehren (15, 30—33)[14].

3.

Dieses Ergebnis unserer quellenkritischen Untersuchung finden wir bestätigt, wenn wir den Bericht der Apostelgeschichte mit dem vergleichen, was Paulus Gal. 2, 1 ff. über seine Zusammenkunft mit den Jerusalemer Aposteln schreibt.

Eine große Schwierigkeit für diese Untersuchung liegt darin, daß nicht weniger als drei Stellen in der Apostelgeschichte, nämlich 1. 11, 28—30; 2. 15, 1—4; 3. 18, 22, auf die Gal. 2, 1 erwähnte Reise des Apostels zu diesem Apostelkonvent bezogen werden können und bezogen worden sind.

Unter der Voraussetzung, daß diese „Konferenzreise" des Paulus und Barnabas weder mit der Jerusalemreise 11, 28 ff. noch mit der 15, 1 ff. gleichzusetzen ist, glaubt E. Barnikol[15]) sie in 18, 22 wiederzuerkennen, und findet den Identitätsbeweis in der gleichartigen geographischen Struktur beider Erzählungen. Aber diesen Beweis kann er nur durch die Annahme einer Zwischenreise des Paulus von Antiochia nach Cäsarea führen. Ob jedoch aus seiner Absicht (vgl. Act. 18, 18), von Korinth nach Syrien, also auch nach Antiochia zu reisen, gefolgert werden kann, daß er die im Text nicht erwähnte Zwischenreise

---

14) Daß die beiden Berichte zusammengearbeitet wurden, zeigt die Wendung ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν 15, 5, wo der antiochenische fürs erste ein Ende findet und der jerusalemische beginnt, und die Wiederaufnahme dieser Wendung an der Stelle des jerusalemischen Berichtes, wo aus dem andern Barnabas und Paulus eingeschoben werden, (15, 12) mit den Worten ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν. Was den Verfasser zu dieser Verarbeitung beider Berichte veranlaßte, war vielleicht der Eindruck, den er von ihnen gewann, daß es sich hier wie dort um dasselbe Ereignis handle. Waren doch in beiden Streitpunkt, Ort und Personen der Apostelzusammenkunft die gleichen. Doch hat dabei auch eine schriftstellerische Absicht mitgewirkt. Nach 1, 8 wollte er den Gang des Evangeliums von Jerusalem über Judäa und Samaria ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς schildern. In der ersten Hälfte seines Buches (1—12) hatte er die Wirksamkeit der Jerusalemer Apostel, besonders des Petrus, dargestellt. Mit Kapitel 13 ging er zu der der antiochenischen Apostel, besonders des Paulus, über. Da war es für ihn ein literarisches Erfordernis, beide Apostel einander gegenüberzustellen, und zugleich eine konziliatorische Tendenz, ihre innere Übereinstimmung gegenüber einem gesetzestreuen Judenchristentum aufzuweisen.

15) In Forschungen zur Entstehung des Urchristentums II Kiel 1929, S. 33 ff.

wirklich gemacht hat? Nach Gal. 2. 1 ff. hat Paulus den Barnabas und Titus nach Jerusalem mitgenommen; davon schweigt aber die Stelle Act. 18, 22. Davon kann auch keine Rede sein, nachdem Act. 15, 37 ff. erzählt war, daß Paulus sich mit Barnabas wegen des Johannes Markus entzweit und Barnabas sich mit diesem seinem Vetter nach seiner Heimat, der Insel Zypern, eingeschifft hatte. Dazu kommt vor allem, daß die Notiz Act. 18, 22 mit keinem einzigen Wort etwas von einer für ihn so außerordentlichen Missionskonferenz andeutet. Die von Barnikol auf diese Hypothese aufgebauten sehr weit gehenden Feststellungen geschichtlich-chronologischer Art brechen damit in sich selbst zusammen[16]).

Aber kann diese Konferenzreise Gal. 2, 1 ff. mit der Jerusalemreise Act. 15, 1 ff. gleichgesetzt werden? Zweifellos liegen hier Berührungen vor. Dagegen kann nicht geltend gemacht werden, daß Paulus nach Gal. 2, 2 die Reise κατὰ ἀποκάλυψιν angetreten hat, wovon in Act. 15 nichts steht. Durch eine Offenbarung kann er allerdings zu seiner Reise veranlaßt oder wenigstens bestärkt worden sein, auch wenn der äußere Grund nach Gal. 2, 4 f. die Unterwühlung seiner missionarischen Wirksamkeit durch „falsche Brüder" war, die in seine Gemeinden (auch in Antiochia) eingedrungen waren und die Beschneidung der Heidenchristen verlangt hatten. Gerade damit stimmt aber Act. 15, 1 f. aufs beste überein. Nach Gal. 2, 1 ging er mit Barnabas nach Jerusalem. Das erzählt auch Act. 15, 2. Wenn er nach Gal. 2, 1 den unbeschnittenen Titus mitnahm, so schließt ihn die Bemerkung Act. 15, 2, daß noch einige andere nach Jerusalem abgeordnet wurden, nicht aus, sondern ein. Daneben bestehen jedoch auch Verschiedenheiten, die nicht miteinander in Einklang zu bringen sind. Das gilt vor allem von dem Ergebnis der Apostelzusammenkunft. Gal. 2, 6 ff. hebt Paulus hervor, daß die Jerusalemer Apostel seine Heidenmission durchaus anerkannt und sich mit ihm über das Missionsgebiet verständigt hätten. Sonst aber hätten sie ihm nichts auferlegt (οὐδὲν προσανέθεντο), außer daß er der „Armen" gedächte. Im Gegensatz zu seiner feierlichen Beteuerung in Gal. 1, 20 ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι, müßte er jedoch geradezu die Unwahrheit gesagt haben, falls sie von ihm die Zustimmung zu dem Apostеldekret verlangt hätten, wie es die Apostelgeschichte darstellt. Dabei verschlägt es nichts, ob der morgenländische oder der abendländische Text der ursprüngliche ist. Das μόνον in Gal. 2, 10 zeigt, wie H. Lietzmann mit Recht betont[17]), daß sie von ihm nichts andres verlangt

16) So auch R. Bultmann in Theol. Rundschau 6. Jahrg. 1924, S. 244.

17) In seinem Kommentar an die Galater Tübingen 1923, S. 12. So auch W. Bousset, Die Schriften des Neuen Testaments II, Göttingen 1908, S. 42 zu Gal. 2, 6: „Dieser Satz des Paulus schließt die Möglichkeit, daß das von der Apostelgeschichte überlieferte sogenannte

haben, außer das Eine, eine Kollekte in seinen Gemeinden für Jerusalem. Paulus hat demnach dem Aposteldekret weder zugestimmt, noch es abgelehnt. Noch viel weniger hat er es seinen Gemeinden bekanntgegeben, wie Act. 16, 4 behauptet. An keiner Stelle in seinen Briefen, auch nicht da, wo er von εἰδωλόθυτον und πορνεία spricht, gedenkt er seiner. Und wenn er auch den Heidenchristen in bezug auf die jüdischen Speiseverbote Rücksicht auf die Schwachen empfiehlt, so macht er nirgends ein δόγμα daraus. Auch hätte er bei seiner Kenntnis oder gar Anerkenntnis niemals dem Petrus die starken Vorwürfe machen können, die er ihm ohne Widerspruch gemacht hat, als sich dieser nach Gal. 2, 11 ff. mit Barnabas von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückgezogen hatte.

Wie in der Frage des Aposteldekrets, so liegt ein nicht unbedeutsamer Unterschied auch bei der Erwähnung der bei der Zusammenkunft anwesenden Apostel vor. Nach Gal. 2, 9 werden Jakobus, Kephas und Johannes genannt. In Act. 15 fehlt die eine dieser drei Säulen der Jerusalemer Gemeinde, Johannes. Das ist aber um so auffälliger, als Lukas, wie wir oben sahen, an andern Stellen gerade diesen Apostel in einer Weise hervorhebt, die nicht auf geschichtlicher Überlieferung, sondern auf schriftstellerischer Manier beruht.

Wie erklären sich aber die zwischen Gal. 2, 1 ff. und Act. 15, 1 ff. zweifellos bestehenden Übereinstimmungen und Abweichungen? Wir sind im Abschnitt 2 dieser Abhandlung zu dem Ergebnis gekommen, daß in Act. 15 zwei verschiedene Berichte verwertet und ineinander verwoben sind, und zwar 1. von einer Jerusalemer Zusammenkunft der Urapostel mit Paulus und Barnabas (15, 1—4; 22—27) und 2. von einer solchen ohne sie (15, 5—11; 13—21; 28. 29). Stimmt nun das, was Paulus Gal. 2, 1 ff. sagt mit dem ersten Bericht überein, widerspricht aber dem zweiten, so ist dies ein Beweis für die Richtigkeit der an Act. 15 geübten Quellenkritik und zugleich eine Lösung für die Probleme, die das Verhältnis von Gal. 2 zu Act. 15 stellt.

Wie aber steht es mit der Reise, die nach Act. 11, 28—30 Paulus mit Barnabas zur Überbringung einer antiochenischen Kollekte nach Jerusalem machte? Mit dieser Frage hat sich R. Liechtenhan eingehender beschäftigt [18]). Mit guten Gründen weist er zunächst die wiederholt vertretene Annahme zurück, daß diese Reise ungeschichtlich sei. Eine geschichtliche Persönlichkeit war jedenfalls der hier erwähnte Prophet Agabus (vgl. Act. 21, 10) und ein geschichtliches Ereignis die von ihm prophezeite Hungersnot unter der Regierung des Kaisers Klaudius, wenn sie auch nicht die ganze Oikumene, sondern

„Aposteldekret“ (15, 20, 28 f.) gelegentlich dieser Zusammenkunft vereinbart sein könnte, auf das Bestimmteste aus... Alles Drehen und Deuteln hilft hier nicht und ist nicht der Widerlegung wert.“

18) „Die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem“ in Harnack-Ehrung Leipzig 1921, S. 51 ff.

nur das jüdische Land heimsuchte. Dazu kommt, daß der Abschnitt 11, 27—30 aus einer guten Quelle, nach der morgenländischen Rezension aus der Wirquelle, stammt [19]). Allerdings schweigt Paulus Gal. 2, 1 ff. von der Überbringung einer Kollekte. Aber dieses argumentum e silentio ist ohne durchschlagende Beweiskraft. Andrerseits ist es Tatsache, daß zu den Abmachungen in Jerusalem die von Paulus übernommene Verpflichtung gehört, der „Armen" in Jerusalem zu gedenken. Ist es unmöglich, daß gerade die Überbringung einer antiochenischen Liebesgabe den Anstoß dazu gab, daß die Jerusalemer eine Unterstützung ihrer Gemeinde oder ihrer Armen zur Voraussetzung und Bedingung einer brüderlichen κοινωνία machten? Der Nachsatz Gal. 2, 10 ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι schließt dies keineswegs aus.

Wie stimmt damit, daß nach Act. 15, 2 von einer Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem die Rede ist, deren Zweck nicht Überbringung einer Kollekte, sondern — wie in Gal. 2, 1 ff. — Beilegung eines Streites über die Beschneidungsfrage ist? Liechtenhan nimmt an, der Verfasser der Apostelgeschichte habe zwei so verschiedene Traditionen vorgefunden, daß er sie für Beschreibungen zweier verschiedenen Vorgänge halten konnte. Aber weist er auch mit Recht für 15, 1—4 die Annahme einer jerusalemischen Überlieferung ab, weil hier alles vom Standpunkt der antiochenischen Gemeinde gedacht und geschrieben ist, so verwickelt er doch das literarische Problem unnötig durch seine Hypothese von zwei verschiedenen antiochenischen Traditionen, einer mehr chronistischen und einer mehr novellistischen. Vielmehr genügt die Annahme, daß eine antiochenische Überlieferung beides enthielt, sowohl was 11, 27—29, als auch was 15, 1—4 steht. Sie erwähnte zunächst, daß die Antiochener beschlossen, den Brüdern in Judäa eine Liebesgabe zu schicken (11, 29). Alsdann berichtete sie weiter, daß von Judäa Leute nach Antiochia mit der Beschneidungsforderung kamen, woraufhin Paulus und Barnabas nach Jerusalem geschickt wurden. Diese Darstellung riß der Verfasser der Apostelgeschichte auseinander und fügte darum zu dem Beschluß der antiochenischen Gemeinde, eine Liebesgabe zu übersenden, die Bemerkung hinzu: ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου (11, 30), so als ob sie diese Männer eigens zu diesem Zweck abgesandt hätte, während sie dies erst später tat, als die judaistische Agitation deren Entsendung notwendig machte [20]).

19) Vgl. dazu H. H. Wendt, Die Hauptquelle der Apostelgeschichte in Z. N. W. 24. 1925, S. 293 ff.

20) Von einer ähnlichen Beobachtung geht A. Mentz, Die Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem in Z. N. W. 17, 1918, S. 177 ff. aus, indem er 11, 27 f. auf 15, 1 bezieht, deutet sie jedoch unrichtig aus. H. W. Beyer, a. a. O., S. 90 f. verbindet, wie ich, die beiden Reisen und bemerkt dazu: „Die Antiochener kommen freilich, und das ist die Stärke ihrer Stellung, nicht mit leeren Händen."

Was mag aber den Verfasser der Apostelgeschichte veranlaßt haben, aus der einen Reise zwei zu machen? Man könnte vermuten, daß der doppelte Zweck ihn dazu verleitete. Ist dies aber nicht nur eine Folgerung aus dem vorliegenden literarischen Tatbestand? Wahrscheinlicher ist es mir, daß die Annahme zweier Reisen mit der Erwähnung des Johannes Markus in zwei von ihm benutzten Überlieferungen zusammenhängt. Aus der einen, die von der Gefangennahme des Petrus erzählt (12, 1—23) und dabei das Haus der Maria, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, erwähnt (12, 12)[21]), entnahm er, daß Markus in Jerusalem weile. Nach der andern aber, die von der Missionsreise des Barnabas und Paulus berichtet, (13, 1—14, 28), befand sich Markus in ihrer Begleitung (13, 13), also nicht mehr in Jerusalem. Als er beide Überlieferungen ineinander verarbeitete, frug er sich, wie Markus in das Gefolge des Barnabas und Paulus gekommen war, und fand die Erklärung darin, daß sie zweimal nach Jerusalem gereist waren und ihn bei der ersten Reise mitgenommen hatten. So schob er die Sätze 11, 30 und 12, 24 in seine Darstellung ein.

Mit diesem Ergebnis, daß es sich 11, 27 ff. und 15, 2 um dieselbe Jerusalemer Reise handelt, von der Paulus Gal. 2, 1 ff. schreibt, gewinnen, wir ein klares Bild: Aus Anlaß einer prophezeiten Hungersnot hatte die antiochenische Gemeinde beschlossen, eine Liebesgabe bei sich zu sammeln und den Brüdern aus Judäa zu schicken (11, 27—30). Mit diesem Liebeswerk wurde vielleicht der Gal. 2, 1 genannte Titus betraut, wie er später die Kollekte in Korinth zu großer Zufriedenheit des Paulus betrieben hat (2. Kor. 8, 6. 16; 12, 17 f.). Inzwischen kamen falsche Brüder (Gal. 2, 4) aus Judäa (15, 1, vgl. dazu 11, 29) und setzten eine wüste judaistische Agitation ins Werk (15, 2; Gal. 2, 4). Daraufhin wurden Paulus, Barnabas und andere, darunter Titus, nach Jerusalem gesandt (15, 2; Gal. 2, 1) und brachten dabei die Kollekte mit. Hier kam es zu Verhandlungen zwischen ihnen und der Jerusalemer Gemeinde (15, 4), besonders mit den Säulenaposteln Jakobus, Kephas und Johannes (Gal. 2, 2. 9). Das Ergebnis war einerseits, daß die Jerusalemer, auf die sich wohl jene Judaisten berufen hatten, sich nicht auf ihre Seite stellten (Gal. 2, 3), sondern erklärten, ihnen keinen Auftrag gegeben zu haben (15, 24), andererseits, daß sie die gesetzesfreie heidenmissionarische Tätigkeit des Paulus und Barnabas anerkannten und sich wegen des Missionsfeldes verständigten. Das Siegel unter dieses Abkommen sollte eine weitere Unterstützung der „Armen" sein (Gal. 2, 7—10). Um der judaistischen Agitation in Antiochia und in den Landschaften Syrien und Kilikien nachdrücklich

---

21) Barnikol a. a. O. III, Kiel 1931, S. 13 f. sieht in dem Act. 12, 12 genannten Johannes Markus ohne triftige Gründe den Bruder des Zebedaiden Jakobus, dessen Mutter nach Mc. 15, 40, 16, 1 verglichen mit Mt. 27, 56 vermutlich Salome hieß.

entgegenzutreten, wurden zwei führende Männer der Jerusalemer Gemeinde, Judas und Silas, mit einem entsprechenden Schreiben nach Antiochia geschickt (15, 22—27) und legten die hier entstandenen Zwistigkeiten bei (15, 30—33). Von der Entsendung dieser Propheten schweigt allerdings Paulus. Daraus hat man geschlossen, daß der Bericht und Brief der Apostelgeschichte ungeschichtlich sei. Wie sei es auch denkbar, daß der Brief den Antiochenern Paulus und Barnabas als Männer schildern, die ihre Seelen für den Namen Jesu hingegeben hatten (15, 26)? Aber es ist sehr wohl denkbar, daß Paulus hiervon schweigt — vielleicht absichtlich, um zu verhüten, daß seine von ihm (Gal. 2, 6) stark betonte Selbständigkeit und Unabhängigkeit nicht doch in ein falsches Licht gerückt werde. Angesichts der persönlichen Angriffe, die unter Berufung auf die Jerusalemer geschehen waren, konnten diese gar nicht anders handeln, als daß sie ihnen ein anerkennendes Zeugnis für ihr opferfreudiges Wirken im Dienst des Herrn Jesus Christus ausstellten. Tatsache ist jedenfalls, daß Silas, von Paulus Silvanus genannt (vgl. 2. Kor. 1, 19; 1. Thess. 1, 1; 2. Thess. 1, 1; auch 1. Petr. 5, 12), den Paulus auf seiner zweiten Missionsreise begleitete (Act. 15, 40; 16, 19. 25. 29; 17, 4, 10. 15; 18, 5). Was liegt näher, als daß er gerade aus diesem Anlaß ihm bekannt geworden ist und ihn, der nach Act. 15, 34 in Antiochia zurückblieb, später auf seine Missionsreise mitnahm. Wie Silas, so ist auch sein Mitabgeordneter Judas Barsabbas, der uns sonst unbekannt ist, keine schriftstellerische Erfindung[22]). Es dürfte daher gegen diese Darstellung der Apostelgeschichte aus dem Schweigen des Paulus in Gal. 2 kein Einwand zu erheben sein. Streicht man in dem Schreiben der Jerusalemer den Schlußsatz, das Aposteldekret (15, 28. 29), so wird man der schlichten, in sich abgeschlossenen Schilderung, wie der Streit um das Daseinsrecht eines gesetzesfreien Christentums wider judaistische Eiferer beigelegt worden ist, vollstes Vertrauen entgegenbringen können.

Wann aber hat diese Missionskonferenz von der die antiochenische Quelle berichtet, stattgefunden? Nach der Reihenfolge, in der Lukas die Begebenheiten bringt, muß man annehmen, wie auch meistens angenommen wird, daß sie zwischen die erste Missionsreise des Paulus, bei der ihn Barnabas oder vielmehr umgekehrt Paulus den Barnabas begleitet hat (13, 1—14, 28), und seine zweite in Begleitung des Silas und Timotheus anzusetzen ist. Aber daß jene erste Missionsreise nicht vor der Missionskonferenz erfolgt sein kann, ergibt sich

---

22) Nach H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche a. a. O., S. 107 Anm., sollen Judas und Silas die bei Paulus (Gal. 2, 12) erwähnten Jakobsleute sein, deren Erscheinen den Kampf zwischen Paulus und Petrus in Antiochia auslöst. Diese Annahme ist unmöglich. Paulus hat unter keinen Umständen einen von diesen Jakobsleuten, die ihm in Antiochia solche Schwierigkeiten machten, zu seinem Missionsgehilfen, wie es Silas war, erwählt.

schon aus der Adresse des Jerusalemer Briefes. Hätten nämlich Barnabas und Paulus schon vorher in Zypern, Pamphylien und Pisidien missioniert, so hätten die Jerusalemer den Brief auch an diese Gemeinden richten müssen. Tatsächlich ist er aber nur an die Gemeinden gerichtet, in denen Paulus vor der zweiten Missionsreise tätig war, nämlich in Antiochia, Syrien und Kilikien (Tarsus) vgl. 11, 25. Diesen Unterschied muß der Verfasser der Apostelgeschichte selbst schon gemerkt haben. Deshalb versäumt er es nicht, in den auf 15, 35—41 folgenden Bericht über die zweite Missionsreise (16, 1 ff.) die Bemerkung einzuschalten, daß Paulus das Aposteldekret auch in diesen Gemeinden verkündet habe. Sonach hat die Missionskonferenz bereits vor der ersten Missionsreise getagt. Hier hat sie auch in der Missionsgeschichte des Urchristentums ihren richtigen Platz. Erst jetzt, nachdem Paulus und Barnabas sich durch die Aussprache mit den Judenaposteln gegen die judaistische Agitation sozusagen den Rücken gedeckt hatten, konnten sie zum Angriff auf ein größeres Missionsfeld übergehen. So folgt denn erst jetzt die erste größere Missionsreise nach Zypern, Pisidien und Pamphylien (13, 1—14, 28), die fälschlich vor die Apostelzusammenkunft (15) gestellt ist[23]). In der antiochenischen Überlieferung war daher im Anschluß an die Jerusalemer Reise des Barnabas und Paulus (11, 27—30; 15, 1—4) und die Missionskonferenz (15, 22—27) zunächst die Rückreise der beiden Apostel in Begleitung des Judas Barsabbas und Silas und deren Friedensvermittelung in Antiochia (15, 30—33) erzählt worden. Darauf folgte die Entsendung des Barnabas und Paulus zur Mission in Zypern, Pamphylien und Pisidien (13, 1—14, 28). Wenn es am Schluß dieses Berichtes (14, 28) von der Rückkehr der Apostel nach Antiochia heißt διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς, so wird diese Wendung in 15, 35 mit den Worten wieder aufgenommen: Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ. Das ist die Art, wie der Verfasser der Apostelgeschichte auch sonst den von ihm abgerissenen Faden wieder aufnimmt (vgl. 8, 4 und 8, 1 sowie 11, 19 und 8, 4). An dieser Stelle setzt also der antiochenische Bericht wieder ein, um mit dem Zwist zwischen Paulus und Barnabas (15, 35—39) zu schließen.

Hat demnach die Missionskonferenz vor der ersten Missionsreise stattgefunden, wie stimmt dies mit den Ausführungen des Paulus in Gal. 2, 1 ff.? Hiernach kam Paulus μετὰ τρία ἔτη, d. h. nach antikorientalischer Art der Jahreszählung, zwei Jahre nach seiner Rückkehr aus Arabien nach Damaskus zu einem fünfzehntägigen Besuch des Kephas nach Jerusalem und ging von da in die Gegenden von Syrien und Kilikien (vgl. Act. 9, 29—30). Darauf, διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν, d. h. nach Ablauf von dreizehn Jahren, reiste er nach Jerusa-

23) So auch R. Bultmann in dem Artikel „Paulus" in RGG.² IV 1930, Sp. 1023.

lem zur Apostelzusammenkunft (Gal. 2, 1 ff.). Beachtenswert ist in dieser knappen Berichterstattung, daß Paulus nur von einer Missionstätigkeit in den Gegenden von Syrien und Kilikien spricht, wobei er noch bemerkt, daß er den Gemeinden Judäas persönlich unbekannt war, dagegen von einer Missionstätigkeit in Zypern, Pamphylien und Kilikien schweigt. Hätte er auch hier schon missioniert, gewiß durch nichts wäre er gezwungen, das zu bemerken. Aber so gut er τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας nennt, hätte er doch, zumal in einem Brief an die Christengemeinden Galatiens, die an diese Landschaft angrenzenden oder zu ihr gehörenden Gebiete seiner sogen. ersten Missionsreise, Zypern, Pamphylien und Pisidien, nennen können. Statt dessen führt er nur die Gebiete Syrien und Kilikien an, an deren Gemeinden das Schreiben der Jerusalemer gemäß dem Beschluß der Missionskonferenz gerichtet ist: κατὰ τὴν Ἀντοχείαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν (Act. 15, 23). Das heißt: Da Antiochia die Hauptstadt Syriens ist, werden ganz genau wie Gal. 1, 21 nur Syrien und Kilikien genannt. Ist das Zufall? Oder ist es nicht vielmehr eine völlige Übereinstimmung mit dem antiochenischen Bericht? Es hat also auch nach Paulus seine Richtigkeit, daß die Jerusalemer Zusammenkunft mit den Uraposteln nicht nach, sondern vor seiner ersten Missionsreise stattgefunden und Paulus erst auf Grund der Abmachungen mit den Säulen in Jerusalem seine Missionsarbeit in weiteres heidnisches Gebiet verlegt hat.

Ob es möglich ist, das Datum dieser Jerusalemer Missionskonferenz genauer zu bestimmen? Nach Gal. 2, 8 waren außer Paulus, Barnabas und Jakobus auch Petrus und Johannes zugegen. Nun hat Petrus nach Act. 12, 17 in der Zeit der Christenverfolgung durch Herodes Agrippa und vor dessen Tod, der in das Jahr 44 fällt, Jerusalem verlassen und ist εἰς ἕτερον τόπον gegangen, jedenfalls außerhalb des Machtbereichs des Herodes Agrippa. Die Apostelzusammenkunft müßte also vor Frühjahr 44 getagt habe. Denselben Zeitpunkt müßten wir annehmen, wenn die Vermutung von E. Schwartz[24]) zurecht besteht, wonach mit Jakobus auch sein Bruder Johannes hingerichtet worden sei. Das scheint in der Tat das vaticinium Mc. 10, 35 ff., die Tradition des Papias und das syrische Martyrologium zu beweisen. Auch hiernach wäre anzunehmen, daß die Reise des Paulus spätestens im Frühjahr 44 erfolgte, da er ja sonst den Johannes nicht mehr unter den Lebenden hätte antreffen können. Ob vielleicht die Verfolgung der drei Apostelfürsten, wie sie auch in den Evangelien erscheinen, die Ermordung der Zebedäussöhne und die Gefangennahme des Petrus, eine Folge der Jerusalemer Abmachungen war? Wie nach Act. 18,

---

24) „Zur Chronologie des Paulus“ in Nachrichten der Gesellsch. der Wissenschaften, Göttingen 1907, S. 267. Dasselbe nimmt R. Bultmann in Theol. Rundschau a. a. O., S. 243 an.

12 ff. die Wirksamkeit des Paulus in Korinth die dortigen Juden zu einer Klage bei dem römischen Statthalter Gallio veranlaßte, so konnte auch der erfolgreiche Widerstand des Paulus gegen die Beschneidung des Titus und die damit dokumentierte Verachtung des mosaischen Gesetzes den Unwillen nicht nur der judenchristlichen, sondern auch der jüdischen Eiferer erregen und zu einer Denunziation der Jerusalemer Apostel bei Herodes Agrippa führen. Stünde diese Zeitbestimmung richtig, dann müßten die dreizehn Jahre (Gal. 2, 1) nicht von dem ersten Aufenthalt des Paulus in Jerusalem, sondern von seiner Bekehrung an gezählt werden, die dann in das Jahr 30/31 fallen würde. So auch E. Schwartz a. a. O., S. 274 und S. 283. Unmöglich ist eine solche Chronologie der ersten apostolischen Zeit nicht. Es würde dann die sogen. erste Missionsreise des Paulus nach Zypern usw. nach dem Jahre 44 stattgefunden und dann nach einem längeren Aufenthalt in Antiochia (14, 28) die zweite Missionsreise begonnen haben, da Paulus im Anfang des Jahres 50 erstmalig in Korinth war[25]).

Aber wie dem auch sei: Es sind zwei Apostelzusammenkünfte zu unterscheiden, eine erste, bei der unter Leitung des Jakobus nur die Jerusalemer Apostel zur Beratung über die Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen versammelt waren und das sogen. Aposteldekret beschlossen, und eine zweite und zwar, wie es scheint, wieder unter der Leitung des Jakobus, bei der die Jerusalemer sich mit den antiochenischen Aposteln über die durch falsche Brüder betriebene judaistische Agitation gegen die gesetzesfreie Wirksamkeit des Barnabas und Paulus und über die Teilung des Missionsgebiets verständigten.

4.

Aber aus welchem Anlaß und zu welcher Zeit ist das Aposteldekret erlassen worden?

Schon C. Weizsäcker[26]) hatte die Meinung ausgesprochen, daß das Aposteldekret nicht ein Bestandteil der Übereinkunft mit Paulus, sondern erst die Folge derjenigen Schwierigkeiten sei, welche sich bei seiner Durchführung ergeben hätten. Es stehe vermutlich mit dem

25) Das Jahr 50 ist anzunehmen, da der Act. 18, 12 erwähnte Gallio von Mitte des Jahres 51 bis Mitte 52 Prokonsul in Achaja gewesen ist und Paulus vor dessen Amtsantritt anderthalb Jahre in Korinth tätig war (Act. 18, 11, 18).

26) Das apostolische Zeitalter ² Freiburg 1892, S. 180. Ähnlich urteilen J. Weiß, Das Judenchristentum in Stud. u. Krit. 1893, S. 526; E. von Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 85, R. Knopf in „Schriften des N. T.s" I Göttingen 1907, S, 599; zuletzt E. Hirsch Petrus und Paulus in Z. N. W. 29, 1930, S. 63 ff.; H. W. Beyer a. a. O., S. 91 f.; H. Lietzmann a. a. O., S.107; anders G. Kittel, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidentum in Z. N. W. 30, 1931, S. 149, Anm. 2, der es nicht als wahrscheinlich ansieht, daß das Aposteldekret eine aus den antiochenischen Streitigkeiten entstandene Regelung darstellt.

antiochenischen Streitfall zwischen Paulus und Petrus (Gal. 2, 10 ff.) im Zusammenhang. A. Harnack[27]) setzt seine Entstehung kurz vor die Zeit, in der Paulus auf seiner dritten Missionsreise in Jerusalem weilt (Act. 21, 25). O. Clemen[28]) hält diese Datierung für unsicher, zumal wenn Act. 21, 25 auf den Verfasser von Act. 15 zurückgehe und hält wegen der Anspielungen auf das Dekret in Arc. Joh. 2, 14. 20. 24. nur das für sicher, daß es vor den 90er Jahren entstanden sei. Aber so richtig die Voraussetzung aller dieser Forscher ist, daß es nicht auf der Missionskonferenz in Jerusalem beschlossen sein kann, so wenig spricht dafür, seine Entstehung mit dem antiochenischen Streitfall in Zusammenhang zu bringen oder in einer noch späteren Zeit anzusetzen. Denn wenn es sich dabei um die Frage der Tischgemeinschaft handelte, so war das Dekret, das sie regeln sollte, für Petrus überflüssig. Hatte er sich doch schon auf den bloßen Einspruch der Jakobusleute von den Heidenchristen zurückgezogen. Für Paulus aber, der dem Petrus so scharfe Vorwürfe wegen seines Ἰουδαϊκῶς ζῆν machte, mußte es von vornherein so unannehmbar sein, daß selbst Jakobus nicht daran denken konnte, ihm ein solches Dekret von sich aus zuzustellen, wie er denn auch erst viel später es ihm mitteilt (Act. 21, 25). Gegen eine spätere Datierung aber spricht, daß es nur in einer Zeit entstanden sein kann, in der das Judenchristentum mit dem Judentum noch eng verflochten war, jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70.

Gerade dieses Moment nötigt uns in die Frühzeit des Judenchristentums, u. zw. des palästinensischen, zurückzugehen, in der es zum ersten Mal zu einer Berührung mit Heidenchristen gekommen war. Darauf deutet aber der eine Bericht der Apostelgeschichte (15, 5 ff.) hin, wenn hier Petrus auf seine Missionstätigkeit unter Heiden, insbesondere auf die Bekehrung des Kornelius Bezug nimmt (15, 7). Ob vielleicht Petrus seine Rede zur Verteidigung nicht etwa der paulinischen Heidenmission, sondern der von ihm vollzogenen Aufnahme eines σεβόμενος in die Christengemeinde und der von ihm getätigten Tischgemeinschaft mit diesem getauften Heiden gehalten und daraufhin Jakobus unter grundsätzlicher Anerkennung seines Verhaltens (15, 14) seine Bedingungen für eine Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen formuliert hat? Schon J. Weiß[29]) hat darauf hingewiesen, daß Petrus und Jakobus so reden, als gäbe es gar keinen Paulus und sei Petrus der einzige Heidenmissionar. Er hat deshalb vermutet, daß die Erzählung 15, 5—11, 13—32 ursprünglich vor Kapitel 12 gestanden habe, da dies das letzte ist, in dem Petrus auf jerusalemischem Schauplatz erscheint. Denn in der Rede des Petrus handle es sich ebenso wie

27) In S. B. A. 1899, S. 168.
28) „Paulus" I Gießen 1904, S. 248.
29) In Stud. u. Krit. a. a. O., S. 522.

in der Korneliusgeschichte nicht um die prinzipielle Frage, ob man ohne Gesetz gerettet werden könne, sondern nur darum, daß man die Heidenchristen, um ein Zusammenleben mit ihnen zu ermöglichen, durch das Gesetz in den Schranken der Reinheit erhält (10, 15; 34 f.; 11, 9—17). Sonst würde das Gesetz für die neuen Jünger ein ebenso unerträgliches Joch bedeuten, wie dies für die Apostel und Väter gewesen ist. Auch Jakobus nenne jenes eine Belastung, wolle aber den Heidenchristen wegen der Diasporajuden die noachischen Gebote auferlegen. Aber trotz dieser Einsicht in den Zusammenhang der beiden Apostelreden mit der Korneliusgeschichte ist J. Weiß der Meinung, daß diese Regelung erst nach dem antiochenischen Streitfall notwendig geworden sei. Zu demselben Ergebnis kommt E. Preuschen[30]). Auch er verbindet die Jerusalemer Verhandlungen mit der Korneliusgeschichte. Was ihn dazu veranlaßt, ist nicht nur die Unzulänglichkeit des lukanischen Berichtes, sondern vor allem ein Parallelbericht, der sich in der Didascalia syr. findet und die Korneliusgeschichte in die Rede des Petrus verwoben hat. Ob freilich ein solcher Parallelbericht neben und vor dem kanonischen Text tatsächlich bestanden hat, erscheint mir sehr fraglich, auch wenn nach Preuschen Cyrill ihn in einer seiner Katechesen voraussetzen soll. Denn die sachentsprechendere Disposition erklärt sich ganz einfach daraus, daß in der Didascalia die Geschehnisse nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt sind. Und die Erwähnung des Paulus enthüllt sehr deutlich die Bekanntschaft mit dem kirchlichen Text. Ebenso kann ich Preuschen nicht zustimmen, wenn er, wie J. Weiß, die Verhandlungen des Apostelkonzils sich an die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus in Antiochia anschließen läßt. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Kap. 15 und Kap. 10 u. 11 findet auch Barnikol[31]). Trotzdem kommt er zu dem Ergebnis, daß 15, 1—34 kurz vor 21, 18 zu lesen sei.

Veranschaulichen wir uns den literarischen Zusammenhang zwischen Kapitel 15, 5—11. 13—21. 28. 29 und Kapitel 10 und 11, 1—18, so müssen wir zunächst die auffällige Tatsache feststellen, daß Petrus nach 12, 27 Jerusalem verläßt, aber 15, 7 hier wieder auftaucht, so als ob er nie fortgewesen wäre. Zur Erklärung hierfür könnte man annehmen, daß Petrus inzwischen zurückgekehrt sei. Aber hätte das nicht erwähnt werden müssen, wie 12, 27 die Rückkehr des Barnabas und Paulus von ihrer Jerusalemer Reise (11, 28 f.) erzählt wird? Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß das Auftreten des Petrus (15, 7) schon vor seinem Weggang aus Jerusalem, also vor 12, 1 ff. stattgefunden hat. Dann kann es sich aber nicht an den antiochenischen Bericht (11, 19—30), sondern nur an den jerusalemischen (11, 1—18) angeschlossen

30) Untersuchungen zur Apostelgeschichte in Z. N. W. 14, 1913, S. 1 ff.
31) a. a. O. II, S. 28.

haben. Darauf weisen nicht nur ganz ausdrücklich die Anfangsworte in der Rede des Petrus (15, 7), sondern auch weitere Ausführungen hin: In 15, 8 bezeichnet er als Frucht seiner Predigt des Evangeliums unter den Heiden die Gabe des heiligen Geistes, ganz ebenso wie es in der Korneliusgeschichte (10, 43) erzählt und in der Rede des Petrus (11, 15) erwähnt wird. Dabei wird Gott als καρδιογνώστης bezeichnet (15, 8), wie in der Rede des Petrus 1, 24 und nur hier in der Apostelgeschichte und im Neuen Testament, ein Hinweis darauf, daß die Petrus-Erzählungen 15, 7 ff. und 10. 11 ebenso wie 12, 1 ff. einem jerusalemischen Bericht angehören. In 15, 9 stellt Petrus fest, daß Gott zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied mache und spricht damit denselben Gedanken, wie 10, 34, aus, ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός. Wenn er weiter ausführt, daß Gott die Herzen durch den Glauben reinigt, so wiederholt er damit nur, was die Stimme Gottes ihm verkündete: Was Gott gereinigt hat, das mache nicht gemein (10, 15; vgl. 11, 9). Ebenso entspricht der Gedanke am Schluß seiner Rede (15, 11), daß wir glauben, durch die Gnade des Herrn Jesus auf dieselbe Weise gerettet zu werden, wie auch jene (die Heiden), dem Schluß seiner Rede vor Kornelius, wonach jeder, der an Jesus glaubt, durch seinen Namen Vergebung der Sünden empfängt (10, 43). Wenn es dann nach seiner Rede heißt, daß die ganze Menge geschwiegen habe, so findet sich eine ähnliche Wendung nach seiner Verteidigungsrede 11, 18: ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἡσύχασαν. Wie der Eindruck der beiden Petrusreden, so ist auch ihr Ausgangspunkt der nämliche: Nach 15, 5 gaben ihm Gläubige aus der Sekte der Pharisäer, nach 11, 3 Leute aus der Beschneidung zu seiner Apologie des gesetzesfreien Christentums Anlaß. In der Rede des Jakobus finden sich naturgemäß keine derartigen Berührungen mit der Korneliusgeschichte, wohl aber mit früheren Geschichten, die wie diese aus einer jerusalemisch-petrinischen Quelle geschöpft sind. Zu dem Beweis der Kraft, den Petrus für sein Heidenmissionswerk gegeben hat, fügt er den Schriftbeweis aus den alttestamentlichen Propheten, ganz ähnlich wie Petrus in seiner Pfingstpredigt (2, 16 f. 25 f.) und in seiner Rede zur Heilung des Lahmen (3, 22) oder Philippus bei der Bekehrung des äthiopischen Eunuchen (8, 32 f.). Die Klauseln, die Jakobus schließlich zur Bedingung einer Lebensgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen macht, entsprechen durchaus dem Vorwurf, den die aus der Beschneidung gegen Petrus erheben: ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς (11, 3).

Aus dem allen ergibt sich, daß das Jerusalemer Apostelkonzil im engsten Zusammenhang mit den Jerusalemer Verhandlungen aus Anlaß der Aufnahme des heidnischen Hauptmanns in die Gemeinschaft der Jünger Jesu steht. Sieht man von redaktionellen Zusätzen und stilistischen Wendungen des Verfassers der Apostelgeschichte ab, so

gewinnt man ein in sich geschlossenes Bild der geschichtlichen bzw. überlieferten Begebenheiten. Petrus ist auf einer Reise (Missions- und Inspektionsreise) durch Judäa. Von Joppe aus wird er zu einem römischen Zenturio und Judengenossen Kornelius eingeladen. Obwohl er als geborner Jude Bedenken hat, zu einem Heiden zu gehen, entschließt er sich doch auf Grund einer Vision [32]), der Einladung zu folgen (10, 10 ff). Ihm und seinem Hause hält er eine Rede, die nach A. Harnack [33]) mit den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte verwandte Züge trägt, mit dem Hinweis auf Jesu Leben (10, 38) ein in der ganzen, nicht evangelischen Literatur einzigartige Erinnerung hat, auch eschatologische Gesichtspunkte stark hervortreten läßt (10, 42) und mit der Verheißung der Sündenvergebung für jeden Gläubigen (10, 47) gewiß keine Entlehnung aus dem Paulinismus, sondern uraltes Gut bringt. Auf diese Rede hin kommt zum großen Erstaunen der Begleiter des Petrus ἐκ περιτομῆς der heilige Geist über sie, und sie reden in Zungen wie die Jünger am Pfingsttag (10, 46). Erst daraufhin werden sie im Namen Jesu getauft (10, 47). Als dann Petrus nach Jerusalem kommt, machen ihm die Gläubigen aus der Beschneidung Vorwürfe nicht wegen der Aufnahme des Kornelius und seines Hauses in die Christengemeinschaft, sondern wegen seiner Tischgemeinschaft mit Leuten der Vorhaut. Petrus rechtfertigt vor ihnen sein Verhalten durch eine Rede, die mit vielen Wiederholungen dessen, was in Kapitel 10 erzählt war, in der Hauptsache auf die Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte kommen mag [34]). Im Anschluß daran erheben Gläubige aus der Sekte der Pharisäer die Forderung, daß man die Getauften beschneiden müsse (15, 5). Aus diesem Anlaß versammeln sich die Apostel und Presbyter, damit vor ihrem Forum über diese Forderung entschieden wird. Es entsteht zunächst ein heftiger Streit (15, 6. 7). Dann hält Petrus seine oben skizzierte Verteidigungsrede (15, 7—11). Sie wird schweigend entgegengenommen. Jakobus führt die Gedanken seines Vorredners weiter und macht zum Schluß seinen Vermittlungsvorschlag, der zum Beschluß erhoben wird: ἔδοξεν τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν κτλ.

Ist dies die geschichtliche Situation, in der das Aposteldekret entstanden und aus der es zu verstehen ist, so erhebt sich auch hier die

32) Vgl. dazu K. G. Götz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten Leipzig 1927, S. 93 ff. Trotz des novellistischen Stils hat nach Götz „die Vision Eigenart genug, und zusammen mit der starken Lokalfarbe der Erzählung könnte dies für echte Überlieferung sprechen".

33) Die Apostelgeschichte Leipzig 1908, S. 109.

34) Vgl. den Nachweis bei B. Weiß, Die Apostelgeschichte in T. u. U. 9 Leipzig 1893. Darauf deutet auch das Wort hin, das in 11, 16 wie in 1, 5 als ein Wort des Herrn angeführt ist, aber nach Mc. 1, 8; Lc. 3, 16 ein Wort Johannes des Täufers war.

Frage, in welcher Zeit diese Verhandlungen stattgefunden haben und das Aposteldekret erlassen worden ist. Die Beantwortung dieser Frage ist besonders schwierig, weil die jerusalemisch-petrinische Überlieferung, woraus der Verfasser der Apostelgeschichte seine Kenntnis geschöpft hat, über wenig zuverlässige Zeitangaben verfügt. Ihr Augenmerk ist auf die πράξεις Πέτρου, seine Wundertaten, die er ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου (3, 6) vollbracht hat, gerichtet. Sie will daran die Kraft Gottes zeigen, die, wie in Jesus Christus, auch in seinem Apostel mächtig gewesen ist, um dadurch für den von ihm verkündeten Christenglauben zu wirken. Das, was den Historiker interessiert, liegt ihr durchaus fern. Überdies ist sie legendarisch so überwuchert, daß es oft kaum möglich erscheint, ihre geschichtlichen Unterlagen zu erkennen. Und doch bietet sie einzelne Berichte, die echte geschichtliche Erinnerungen enthalten und die wenigstens nach einer Seite hin eine Zeitbestimmung des Aposteldekrets ermöglichen. Dazu gehört die Nachricht von dem Märtyrertod des Jakobus und der Gefangennahme des Petrus durch Herodes Agrippa (12, 1 f., s. o. S. 245). Damit ist das Jahr 44 als der terminus ad quem, wie für die Jerusalemer Missionskonferenz der Heidenapostel mit den Judenaposteln, so auch für die Jerusalemer Verhandlungen über die Tischgemeinschaft zwischen Heiden und Judenchristen und für das Aposteldekret gegeben. Wahrscheinlich müssen wir noch einige Jahre weiter zurückgehen. Wenn freilich Petrus in seiner Rede nach Act. 15, 7 davon spricht, daß Gott ihn ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων zum Dienst eines Evangelisten unter den Heiden erwählt habe, so kann er dies bei den Jerusalemer Verhandlungen, denen die Bekehrung eines Erstlings aus der Heidenwelt unmittelbar vorangegangen ist, nicht gesagt haben. Aber der Verfasser der Apostelgeschichte, auf den diese Worte zurückgehen, muß aus der ihm vorliegenden Erzählung den Eindruck gewonnen haben, daß die hier berichteten Geschichten schon lange vor der Jerusalemer Missionskonferenz geschehen sind. Allerdings darf der terminus a quo nicht allzufrüh angenommen werden. Hat Petrus von Jerusalem aus durch Judäa bis nach Joppe und Cäsarea Missions- und Inspektionsreisen gemacht, so kann dies nur in einer für die Christengemeinden ruhigen Zeit, also erst einige Zeit nach dem Tode des Stephanus, geschehen sein. Dafür spricht auch eine allgemeine Erwägung. Es bestanden schon, als Petrus Judäa bereiste, hier kleinere Gemeinden (s. u. S. 259). Eine erste Missionsperiode war vorüber. Es entstanden in der Christenheit Streitigkeiten. Die Zeit der ersten Liebe, wo alle ein Herz und eine Seele waren, war nicht mehr da. Auch die Zeit des ersten Enthusiasmus, in der der heilige Geist als der alleinige Gesetzgeber galt, war im Schwinden. Die Zeit der kirchlichen Ordnung begann, in der neben dem heiligen Geist auch Menschen mit ihrem nicht immer heiligen Geist Geschichte machen. ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, so

beginnt bezeichnenderweise das Aposteldekret, das erste und älteste kirchenrechtliche Dokument der ersten und ältesten kirchlichen Behörde, die mit ihrem Sitz in Jerusalem eine ähnliche Autorität für die Christenheit für sich beansprucht, wie der Hohe Rat für die Judenschaft. Fassen wir das alles zusammen, so dürfen wir vielleicht für die Zeit des Aposteldekrets und der ihm vorangehenden Ereignisse das Ende der dreißiger Jahre annehmen. Es ist die Zeit, in der Paulus und Barnabas in Syrien und Kilikien tätig waren, ohne mit den Jerusalemer Aposteln nähere Beziehungen angeknüpft zu haben.

So hat das Aposteldekret, das die erste Regelung des Verkehrs zwischen Juden- und Heidenchristen auf jüdischem Boden darstellt, für die Auseinandersetzung zwischen den Juden- und Heidenaposteln, zwischen Juden- und Heidenchristentum nicht die Bedeutung gehabt, die ihm der erste Kirchengeschichtschreiber und nach seinem Vorgang noch die der Gegenwart beilegen. Aber es ist und bleibt ein bedeutsamer Markstein auf dem Weg, den das Christentum zu gehen hatte, um die Schranken des Judentums zu durchbrechen und Weltreligion zu werden.

3.

Gegen diese Lösung des Problems des Aposteldekrets und der damit zusammenhängenden geschichtlichen Probleme können mancherlei Einwände erhoben werden und sind auch erhoben worden, insoweit es sich um Petrus und seine Wirksamkeit als „Heidenmissionar" handelt, wenn man ihn so auf Grund der Korneliusgeschichte bezeichnen will.

Zunächst, es sei unmöglich, daß ein gesetzesfreies, auch den Heiden zugängliches Evangelium durch Petrus vertreten worden sei. Dagegen spreche die ganze Verhandlung auf dem Apostelkonvent [35]). Dieser Einwand gilt jedoch nur, solange die besagte Verhandlung für sich betrachtet wird, schwindet aber, sobald sie mit der Korneliusgeschichte in Verbindung gebracht wird. Sodann: Nach Gal. 2, 1 ff. hätten Paulus und Barnabas mit den Jerusalemer Aposteln um das Recht der Heidenmission kämpfen müssen, denen es keineswegs so leicht eingegangen sei, daß man den Heidenchristen das Gesetz nicht auferlegen solle. Aber gerade nach diesen Ausführungen des Paulus handelte es sich nicht um das Recht der Heidenmission, sondern um die Frage der Beschneidung. Und wenn nach der Übereinkunft, zu der man schließlich kam, dem Petrus das Apostolat für die Juden, dem Paulus und Barnabas das für die Heiden überlassen werden soll, so ist das nicht so zu verstehen, daß sich Petrus nur an Juden, die andern nur an Heiden wenden dürfen, sondern so, daß Petrus sich die Gebiete vorbehält, in denen eine kompakte jüdische Bevölkerung wohnt, also vor allem

35) Vgl. R. Knopf a. a. O., S. 576.

Palästina, aber vielleicht auch andere Gebiete, in denen zahlreiche Juden wohnten (Babylon? vgl. 1 Petr. 5, 13), Paulus und Barnabas dagegen außerhalb dieser Gebiete, wo die heidnische Bevölkerung überwiegt, wie z. B. in Syrien und Kilikien, missionieren sollen. Das schließt nicht aus, daß Petrus innerhalb seines Missionsgebietes auch Heiden, insbesondere Proselyten, und ebenso die Heidenapostel auch Juden das Evangelium bringen. So hat Paulus nicht nur nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte (vgl. 13, 42—45; auch 14, 1; 17, 2. 10; 18. 4; 19, 8; 21, 21), sondern auch nach Äußerungen in seinen Briefen (z. B. 1. Kor. 1, 14 vgl. Act. 18, 8) auch Judenmission getrieben. Sollte sich nicht Petrus ebenso in seinem Missionsgebiet an Heiden gewandt haben[36]? Das konnte gar nicht anders sein. Denn die ἀκροβυστία und die περιτομή waren, selbst nicht in Palästina, so getrennt, daß sich die Arbeitsfelder der Mission danach hätten teilen lassen. Nach alle dem ist es durchaus nicht unglaublich, daß Petrus schon vor der Missionskonferenz einzelne Nichtjuden, so halbjüdische Samariter (vgl. Act. 8, 25), dann aber auch einen unbeschnittenen Römer in Cäsarea zum christlichen Glauben bekehrt hat. Wenn auch gerade den Petrusgeschichten in der Apostelgeschichte, geformte Tradition zugrunde liegt[37]), so brauchen sie deshalb nicht überhaupt legendarisch zu sein. Was die Apostelgeschichte von der Klage der Gläubigen aus der περιτομή gegen die Tischgemeinschaft des Petrus mit dem unbeschnittenen Kornelius berichtet (11, 1 ff.), scheint mir ebensowenig Legende zu sein wie das Aposteldekret, das nur aus einem durch einen besonderen Anlaß hervorgerufenen Streit zwischen einem engherzigen und einem freier gerichteten Judenchristentum zu erklären ist.

Ein weiterer Einwand gegen die dargelegte Haltung des Petrus zu einem gesetzesfreien Heidenchristentum wird in seinem Benehmen gefunden, wie er es nach Gal. 2, 11 ff. in Antiochia an den Tag gelegt hat. „Wie ist es denkbar" fragt R. Knopf, „daß Petrus, wenn ihm die Erkenntnis von Apostelgeschichte 10 aufgegangen war, sich so verhalten haben sollte, wie Gal. 2 erzählt wird?" Man könnte mit der Gegenfrage antworten: Wie ist es denkbar, daß Paulus, der mit aller Leidenschaft seiner Seele sich für die Freiheit von dem jüdischen Gesetz eingesetzt hat, sich trotzdem sogar dem jüdischen Zeremonialgesetz unterworfen hat (vgl. Act. 16, 3; 18, 18; 21, 23 ff., und 1. Kor. 9, 20)? Auch ein Apostel ist kein ausgeklügelt Buch gewesen. Aber davon abgesehen, erscheint mir das Verhalten des Petrus in Antiochia durch-

36) Ähnlich K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in S. B. A. 1921, S. 936. J. Wagemann, Die Stellung des Apostel Paulus neben den zwölf Aposteln, Gießen 1926, S. 29. H. W. Beyer Der Brief an die Galater, Göttingen 1933, S. 13 f.

37) Vgl. M. Dibelius, Stilkritisches zur Apostelgeschichte in „Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T." N. F. 19, 2, S. 35 und 39.

aus nicht so widerspruchsvoll, wie es schon Paulus aufgefaßt hat. Wenn Petrus — und auch Barnabas — hier zuerst mit den „Heiden" zusammensaß, tat er ganz dasselbe, was er in Cäsarea getan und in seiner Rede (15, 7—11) verteidigt hatte. Das Aposteldekret mag er dabei nicht beachtet haben, weil es zunächst für eine judenchristliche Gemeinde, wie die von Jerusalem, bestimmt war.

Warum sonderte er sich aber von den „Heiden" ab, und mit ihm auch Barnabas, als Leute von Jakobus kamen? War er wirklich ein Heuchler, der den Barnabas zu gleicher Heuchelei veranlaßte, wie Paulus ihn nennt? Und handelte er wider besseres Wissen und Gewissen aus Menschenfurcht, wie er von Paulus hingestellt wird, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς? Und dieser schwere sittliche Vorwurf, den Paulus hier erhebt, haftet immer noch einem Mann an, dem wir, wie H. von Schubert sagt[38]), den „Ehrenprimat als Erster in der Reihe großer christlicher Persönlichkeiten zusprechen müssen, weil wir bei seiner Beurteilung den Ehrentitel der Wahrhaftigkeit zu dem der vertrauenden Liebe, die freilich die Grundkraft seines Lebens gewesen sein muß, hinzuzufügen haben"? Man hat eine Erklärung und Bestätigung für diesen Vorwurf in seinem Wankelmut gesucht, den er schon früher z. B. bei der Verleugnung Jesu bekundet habe. Und gewiß ist er, wie er uns in den Evangelien entgegentritt, eine impulsive Natur gewesen, ein Mann, der in Begeisterung rasch emporloderte, dann aber unter neuen Eindrücken nachließ. Auch hat er damals, als sein Herr ein gut Bekenntnis vor seinen Richtern ablegte, eine Feigheit sich zuschulden kommen lassen, an die er selbst immer nur mit tiefer Beschämung denken konnte. Aber er hat doch auch eine „Bekehrung" erlebt, von der uns die evangelische Überlieferung eine ebenso zuverlässige Kunde bewahrt hat, wie von seinem Fehltritt (Lc. 22. 32; Joh. 21, 25 ff.). Und er hat nach dieser seiner Bekehrung genug Beweise dafür gegeben, daß er alle Menschenfurcht von sich abgeworfen hatte. Hätte er sonst den Ehrennamen „Kephas", Felsenmann, behalten, mit dem ihn Paulus nennt? Wäre er sonst neben Jakobus und Johannes eine „Säule" in der Urgemeinde geworden? In Wirklichkeit ist er kein solcher Heuchler und Feigling gewesen, wie ihn Paulus hinstellt, — ebensowenig wie Barnabas, mit dem doch Paulus bald danach im engsten Einvernehmen seine Missionsarbeit treibt —, weil er den Grund seiner ihm widerspruchsvoll erscheinenden Haltung nicht kannte und nicht kennen konnte. Denn der Grund hierfür wird darin gelegen haben, daß die Abgesandten des Jakobus den Petrus — und auch Barnabas — an das Jerusalemer Abkommen erinnerten, wonach Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen nur unter Beachtung der Bestimmungen des Aposteldekrets erlaubt war. Jakobus, ihr gei-

---

38) In „Große christliche Persönlichkeiten" Stuttgart und Berlin 1921, S. 21 f.

stiger Vater, hielt sich stets (Act. 21, 25) und überall daran gebunden. Petrus und der Levit Barnabas, die ihm zugestimmt hatten, mochten sich dem Vorhalt nicht entziehen, den ihnen Jakobus machen ließ, und zogen daraus die Folgerung, indem sie die Tischgemeinschaft aufgaben, die sie vorher in der antiochenischen Gemeinde gepflegt hatten. Wohl leisteten sie damit den judaistischen Gegnern des Paulus Vorschub, die es nicht unterließen, sich immer wieder auf diese Autoritäten und ihr Verhalten zu berufen. Und wir verstehen es, wie Paulus aufs höchste darüber erregt war, weil auch das Aposteldekret selbst für ihn ebenso unverständlich, wie unverbindlich und unannehmbar war. Aber wir dürfen uns dadurch unser Urteil über Petrus wie Barnabas nicht trüben lassen.

Mit dieser Erklärung des antiochenischen Vorfalls stellt sich uns übrigens der Judenchrist Petrus anders dar, als er vielfach betrachtet worden ist und noch betrachtet wird.

Eben auf Grund von Gal. 2, 11 ff. erschien er der sogen. Tübinger Schule in Konsequenz der auf das apostolische Zeitalter übertragenen Hegelschen Geschichtskonstruktion als der Judaist, der in einem scharfen Gegensatz zu Paulus und dem von ihm vertretenen gesetzesfreien Christentum stand. Dem schärfer zuschauenden Auge Ritschls enthüllten sich drei Richtungen in den geistigen Kämpfen des Urchristentums: auf der einen Seite die Judaisten, die mit echt jüdischer Leidenschaftlichkeit und Zähigkeit die Beachtung des Mosaischen Gesetzes bis auf das Tütelchen, also auch des Ritualgesetzes, als heilsnotwendig für jeden Christen ansahen, auf der andern Seite Paulus, der auf Grund seines Heilserlebnisses in gleicher Weise für die Freiheit vom Gesetz eintrat und weder sich noch seine Gemeinden und ihre Glieder durch jene Judaisten wieder unter sein knechtisches Joch fangen lassen wollte, zwischen beiden aber die Urapostel, die eine vermittelnde Stellung einnahmen. Bei der gegenwärtigen wissenschaftlichen Forschung scheint die Tübinger Auffassung wieder an Boden zu gewinnen.

Nach dem Vorgang von Ed. Meyer[39]) hat besonders H. Lietzmann[40]) diese Auffassung vertreten, wonach Jakobus und Petrus die treibenden Kräfte der judaistischen Bewegung und antipaulinischen Agitation sind: Jakobus in der Zentrale, Petrus auf dem Missionsfeld. Petrus habe nach dem Bruch mit Paulus in Antiochia den Kampf nach Galatien übertragen. Gegen ihn persönlich richte sich die leidenschaftliche Abwehr des Paulus im Brief an die Galater. Ebenso sei er der Antipode der paulinischen Missionstätigkeit in Korinth gewesen und habe hier Anhänger gefunden, die dem Paulus das Leben schwer

39) a. a. O., S. 190 ff., S. 434.

40) „Zwei Notizen zu Paulus" in S. B. A. Phil.-hist. Kl. 1930, S. 135 f.; Geschichte der Alten Kirche S. 109 f., 155 f. Vgl. auch seine Kommentare zu den Briefen an die Galater, Korinther und Römer, Tübingen 1923 und 1929.

machten. Hinter den Satansdienern, Lügenaposteln und falschen Brüdern (2. Kor. 11, 13—15) erkenne man die Schatten der Großen von Jerusalem. Von hier aus sei er nach Rom gereist, um dem Paulus zuvorzukommen, und habe hier seine größere Autorität zur Geltung gebracht.

Gegen die Begründung dieser Geschichtsauffassung läßt sich mancherlei sagen[41]. Zweifellos ist es in Antiochia zu einem Bruch zwischen Paulus und Petrus gekommen. Aber muß das ein dauernder Bruch gewesen sein? Auch mit Barnabas hat sich hier Paulus überworfen. Und doch hat er in voller Eintracht mit ihm missioniert. Vgl. Act. 11, 22 ff.; 13, 1 ff.; 14, 1 ff.; 15, 35. Und wenn er sich nach Act. 15, 38 f. von ihm trennt, so geschah es nicht etwa wegen eines Verhaltens, das er ihm in Antiochia zum Vorwurf gemacht hatte, sondern aus einem rein persönlichen Grund, der mit diesem gar nichts zu tun hatte. Sollte man dagegen geltend machen, daß diese Zusammenarbeit beider Apostel auf der sogen. ersten Missionsreise des Paulus vor den Zusammenstoß in Antiochia falle, so muß man aus 1. Kor. 9. 6, wo sich Paulus mit Barnabas auf eine Stufe stellt, nur folgern, daß er auch damals mit ihm in vollem Einvernehmen gestanden hat. Warum sollten wir nicht das gleiche für Petrus annehmen? Die antiochenische Auseinandersetzung zwischen den beiden Aposteln, die sich bei der Jerusalemer Zusammenkunft die Bruderhand gereicht hatten, wird sich nicht zu einer dauernden Feindschaft ausgewachsen haben. Ob Petrus entgegen dem Jerusalemer Abkommen in Galatien gewesen ist, wissen wir nicht. Würde er aber hier als Träger der judaistischen Agitation geweilt haben, warum sollte nicht Paulus ihm in seinem Brief ebenso offen entgegengetreten sein, wie vorher in Antiochia? Oder sollte er, der nach Gal. 1, 6 auf die Jerusalemer Autoritäten keine allzugroße Rücksicht genommen hat, aus irgendwelchen persönlichen Gründen es da, wo es sich für ihn um das letzte handelte, vermieden haben, ihn als den Widersacher seines gesetzesfreien Evangeliums zu bezeichnen, falls er es wirklich gewesen wäre? Seine Widersacher in Galatien werden dieselben Judaisten gewesen sein, wie die, die ihm in Antiochia entgegentraten und gegen die er sich in Jerusalem auf Jakobus, Kephas und Johannes berief, aber nicht diese Jerusalemer Apostel oder einer von ihnen. Daß Petrus in Korinth geweilt hat, halte ich mit Lietzmann für wahrscheinlich, mag auch ein schlüssiger Beweis dafür nicht erbracht werden können. Das ergibt sich mir nicht aus der Stelle 1. Kor. 9, 5, wo Paulus von den Missionsreisen des Petrus spricht, auf denen ihn seine Frau begleitet habe. Denn an derselben Stelle werden auch Missionsreisen der Brüder des Herrn und andrer Apostel erwähnt, die wohl kaum

41) Vgl. dazu A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament; Tübingen 1930, S. 70. 82. 115 f.

auch in Korinth waren. Wohl aber weist darauf die Partei der Kephasleute in Korinth hin (1. Kor. 1, 12), insbesondere die Art und Weise, wie sie von Paulus neben den andern Parteien der Apollos- und Paulusleute erwähnt wird. Wenn nämlich diese letzteren sich unter dem persönlichen Eindruck gebildet hatten, den Apollos — dieser durch seine Predigtweise — und Paulus auf Teile der Gemeindeglieder gemacht hatten, so wird dies auch von der Kephaspartei anzunehmen sein. Dieser Schlußfolgerung wird man sich nicht entziehen können, auch wenn es schwer verständlich ist, warum eine vierte Partei sich auf Christus berief. Vielleicht aber sind die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ nur eine Glosse. Jedenfalls passen sie schlecht zu der Frage, die Paulus unmittelbar daran anschließt: μεμέρισται ὁ Χριστός; Ist aber Petrus in Korinth gewesen, hat er sich — vielleicht mit seiner Frau — dorthin begeben, um die Gemeinde wider Paulus aufzuwiegeln und sie unter das Joch des mosaischen Gesetzes zu zwingen? Hat er ihr dazu das Aposteldekret mitgebracht und auferlegt? Wohl kämpft Paulus, besonders im 2. Kor., mit großer Heftigkeit gegen judaistische Eiferer, die sich mit Nachdruck Hebräer, Israeliten, Abrahams Same, Christusdiener nennen und die Maske von Christusaposteln annehmen. Aber nirgend bringt er damit Petrus in Zusammenhang. Wo er ihn nennt, spricht er mit aller Achtung von ihm. Hätte er ihn als Lügenapostel angesehen, würde er 1. Kor. 15, 5 ihn angeführt haben, als den, dem Christus zuerst erschienen war? Und auch da, wo er von den Kephasleuten spricht, macht er ihm nicht den geringsten Vorwurf. Offenbar trägt Petrus — auch für Paulus — ebenso viel Schuld an der Bildung der Kephaspartei, wie Apollos und Paulus an den nach ihnen sich nennenden Parteien. Jene Lügenapostel sind dieselben, die er schon vor der Jerusalemer Zusammenkunft in Antiochia und dann in Galatien vor und wider sich hatte. Und wenn er in 1. Kor. 8 die Frage des Genusses von Götzenopferfleisch verhandelt, so tut er dies lediglich aus Anlaß einer brieflichen Anfrage der Korinther und verrät dabei mit keinem Wort, daß die Durchführung des Aposteldekrets den Anlaß dazu geboten hätte. Auch redet er nur von εἰδωλόθυτον, schweigt aber über die Speiseverbote des αἷμα und des πνικτόν, über die sich auszulassen er noch mehr Grund gehabt hätte. Wenn er 1. Korinth. 5 auf die πορνεία eingeht, so denkt er auch dabei nicht an das Aposteldekret, sondern an einen besonderen Fall von πορνεία in der korinthischen Gemeinde. Ist Petrus in Korinth gewesen, so kann er nicht im Gegensatz zu Paulus, sondern nur im Einvernehmen mit ihm dorthin gekommen sein, ebenso wie Apollos nicht als Gegner, sondern Mitarbeiter des Paulus in der korinthischen Gemeinde tätig war, nachdem Paulus sie verlassen hatte. Hat doch Paulus ihr gegenseitiges Verhältnis — trotz der Apollospartei — geradezu als ein vorbildliches hingestellt (1. Kor. 4, 6; 16, 12). Wie in Korinth, so hat Petrus wahrscheinlich auch in Rom geweilt

und gewirkt[42]). Dies ist um so sicherer anzunehmen, als in Rom eine außerordentlich zahlreiche Judenschaft wohnte, die Petrus nach der Jerusalemer Vereinbarung sehr wohl als sein besonderes Arbeitsgebiet ansehen konnte. Freilich war er auch hier nicht als Widersacher des Paulus, der ihm zuvorgekommen wäre, wie in den Pseudo-Klementinen nach der Auffassung der Tübinger Schule der als Simon Maqus verkappte Paulus dem Simon Petrus überall, und so auch in Rom, zuvorgekommen ist. Denn zu den Leuten, die nach Röm. 16, 18 die Herzen der Arglosen mit schönen und salbungsvollen Reden betrügen, aber selbst nicht unserm Herrn Christus, sondern dem Bauche dienen, hat Petrus gewiß nicht gehört.

Diesem mit neuen Farben wiederhergestellten Petrusbild der Tübinger Schule muß ich auf Grund dieser Untersuchung über das Aposteldekret ein anderes gegenüberstellen, das mir in höherem Maß der geschichtlichen Wirklichkeit zu entsprechen scheint, wie sie durch die allerdings auch übermalte Darstellung der Evangelien und der Apostelgeschichte hindurchschimmert. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn Petrus als derjenige unter den Jüngern Jesu betrachtet wird, der ihn am besten verstanden und am tiefsten in sich aufgenommen hat. Er hat von seinem Geist nicht bloß einen Hauch verspürt, sondern ist von ihm je länger, je mehr erfüllt und durchdrungen worden. Darum ist er nicht nur von ihm Kephas, d. h. der Fels, genannt, sondern auch nach seinem Tode in der Tat der Fels geworden, auf den sich seine Gemeinde auferbaut hat. Für das Verständnis seiner späteren Haltung ist es deshalb bedeutungsvoll zu wissen, wie sich Jesus zu den Fragen gestellt hat, die mit der Bestimmung des Evangeliums sowie mit der Giltigkeit des Gesetzes für Juden und Heiden zusammenhängen. Da unterliegt es keinem Zweifel, daß Jesus sich mit seiner Predigt zunächst und ausschließlich an das jüdische Volk gewandt hat (vgl. Mt. 15, 24 und 10, 5 f.), wie er auch für sich selbst das mosaische Gesetz, obschon anders als die Pharisäer und Schriftgelehrten, gehalten hat. Aus der evangelischen Überlieferung ist aber auch das andre ersichtlich, daß er sich unter dem Eindruck der Verstockung seines Volkes sowie der Empfänglichkeit einzelner Nichtjuden, Samariter und Heiden, für seine Heilsbotschaft und Heilandswirksamkeit (Lc. 17, 11—19; Mc. 7, 24—30; vgl. Mt. 15, 21—28; Mt. 8, 5—13 vgl. Lc. 7, 1—10) im steigenden Maße und im Geiste der alttestamentlichen Prophetie (z. B. Jes. 2, 2—4) auch an diese gewandt hat, die nicht zu dem auserwählten Volke gehörten. Darum rechnet er nicht nur damit, daß in der nahen Endzeit viele von Osten und Westen kommen und im Himmelreich mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tisch liegen werden (Mt. 8, 11 ff., vgl. Lc. 13, 28 f.), während die Kinder Israels hinausgestoßen werden. Sondern er sendet auch seine Jünger, die zunächst nur Boten an die

42) Vgl. H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915.

zwölf Stämme Israels sein sollten, zu denen, die nicht dazu gehören, damit sie an dem himmlischen Hochzeitsmahl teilnehmen, von dem die zuerst geladenen Volksgenossen nichts wissen wollen (Mt. 22, 1—14, vgl. Lc. 14, 16—24). So hat sich der universalistische Gedanke, der in seinem Gottesglauben gleichsam keimhaft schlummert (Mt. 5, 45), unter dem Eindruck seiner Lebenserfahrungen immer stärker entfaltet und schließlich die Hüllen gesprengt, in die ihn der Glaube an die Prärogative Israels eingeschlossen hatte[43]). In derselben Weise, aus der Enge in die Weite, mag sich auch seine Stellung zu dem mosaischen Gesetz, insbesondere zu dem Ritualgesetz entwickelt haben. Jedenfalls hatten für ihn in der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht nur die Satzungen der Alten über die Sabbatheiligung u. dgl., sondern auch die kultischen Vorschriften des mosaischen Gesetzes selbst über Rein und Unrein ihre Bedeutung voll und ganz verloren, wenn sie überhaupt je eine Bedeutung für seine rein innerliche Frömmigkeit hatten. Denn das war seine Überzeugung, mit der er den Boden des mosaischen Gesetzes verließ und den Grund zu einer ganz neuen sittlich bedingten Frömmigkeit legte: Nicht das, was von außen kommt, kann den Menschen unrein machen, sondern was von innen, aus den bösen Gedanken seines Herzens kommt (Mc. 7, 15—23, vgl. Mt. 15, 15—20). So scheute er sich auch nicht — im Unterschied von den strenggläubigen Juden —, mit Zöllnern und Sündern zu essen und zu trinken, d. h. auch mit kultisch Unreinen Tischgemeinschaft zu pflegen.

Sollte dieses Verhalten des Meisters auf die Jünger, insbesondere auf ihren Wortführer, Petrus, ohne Eindruck und Bedeutung geblieben sein? Wohl mag er sich in seiner apostolischen Wirksamkeit zunächst auf die Judenschaft seiner Umwelt beschränkt haben. Die Gemeinden in Judäa, von denen Paulus Gal. 1, 22 und 1. Thess. 2, 14 spricht und die Apostelgeschichte einzelne namentlich anführt (5, 16: τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ; 9, 32 ff. Lydda; 9, 35 in der Ebene Saron, 9, 36 Joppe; 10, 1 ff. Cäsarea; 21, 10 nach cod. D. ein Dorf zwischen Cäsarea und Jerusalem, in dem der Prophet Agabus wohnt), werden vor allem seine Gründung sein. Das ergibt sich nicht nur daraus, daß er nach Gal. 2, 7 **der** Judenapostel gewesen ist, sondern auch daraus, daß er nach der Apostelgeschichte diese Gemeinden besucht hat, wie Paulus die von ihm gegründeten Gemeinden. Ob er auch in

---

43) Noch deutlicher kommt diese freie, ja ablehnende Stellung Jesu zu den jüdischen Reinigungsvorschriften in dem Streitgespräch mit einem pharisäischen Hohenpriester im Tempel zum Ausdruck, das auf einem von Grenfell und Hunt aufgefundenen Oxyrhymhuspergament des 4. oder 5. Jahrhunderts erhalten ist und vielleicht ursprünglich in dem Nazaräerevangelium gestanden hat. Vgl. meine Ausführungen in E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1924, S. 18 und 31.

Galiläa tätig gewesen ist? Von galiläischen Gemeinden berichtet die Apostelgeschichte 9, 31, doch macht diese Stelle den Eindruck, als ob sie nicht auf eine Überlieferung zurückgehe, sondern eine der summarischen Behauptungen sei, wie sie der Verfasser auch sonst aufstellt. Aus der Erzählung Joh. 21 sind wohl auch keine weiteren Folgerungen zu ziehen. Aber daß er seine Missionstätigkeit grundsätzlich und tatsächlich nur auf Juden beschränkt habe, ist bereits oben S. 252 f. als unrichtig zurückgewiesen worden. Schon die alttestamentlichen Propheten sprachen davon, daß auch den Heiden das Heil zuteil werden soll. Und wenn Petrus in seiner Pfingstpredigt (Act. 2, 14 ff.) die Weissagung des Propheten Joel (3, 1—5) von einer Ausgießung des Gottesgeistes in der Endzeit nicht nur auf die Juden, sondern auf alle, die fern sind, bezieht (Act. 2, 39), wenn Jakobus bei den Jerusalemer Verhandlungen den Propheten Amos (9, 11 f.) als Kronzeugen für das Recht der Heidenmission heranzieht, so beweist dies noch nicht, daß beide Apostel gerade so geredet haben, wohl aber das, daß der Verfasser der jerusalemisch-petrinischen Überlieferungen, der hier zu Wort kommt, ein Jerusalemer Judenchrist, den Universalismus der alttestamentlichen Prophetie sich restlos zu eigen gemacht hat. Sollte er ihn nicht aber gerade aus der Gedankenwelt der judenchristlichen Apostel entnommen und mit vollem Recht ihnen in den Mund gelegt haben? Dieselbe Einstellung zu der Frage der Heidenmission bekundet der ebenfalls judenchristliche Verfasser des Mt.-Evangeliums, wenn nach ihm Jesus seinen Jüngern den Befehl gegeben hat: μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. So konnte er Jesus nur sprechen lassen, wenn er wußte, daß die Judenapostel sich auch an die Heiden gewandt haben. Das mag an dem echt jüdischen Bekehrungseifer gelegen haben, den nach Mt. 23, 15 schon die Pharisäer und Schriftgelehrten bekundeten, wenn sie durch Meer und Land herumzogen, um einen Proselyten zu machen. Davon war auch Paulus schon als Saulus besessen. Aber sie, und so auch Petrus, werden in der Evangeliumsverkündigung an die Heiden auch ein Vermächtnis ihres Meisters erkannt haben, das ihnen im Blick auf seine nahe Wiederkunft besonders verpflichtend war.

Nach Act. 8, 14. 25 ist Petrus auch nach Samarien gekommen und hat hier nicht nur in der Stadt, sondern auch in vielen Dörfern evangelisiert [44]). Damit war er aber über die Grenzen nicht nur des jüdi-

---

44) In dem Aufsatz „Die Quelle der Philippusgeschichten" in Z. N. W. 7, 1906, S. 341 ff. habe ich darzulegen versucht, daß die Philippusgeschichten Act. 8, 5—40 ursprünglich Petrusgeschichten waren. Ich kann die Beweisführung dafür, die ich heute noch im wesentlichen für zutreffend halte, hier nicht wiederholen, möchte aber kurz auf die Bemerkung eingehen, die E. Schwartz a. a. O. (s. Anm. 24) S. 279, Anm. 3, trotz seiner Zustimmung zu meinen Beobachtungen macht, ich hätte den wahren Sachverhalt auf den Kopf gestellt, und wenn etwas feststehe, so sei es das, daß Philippus der Missionar von Cäsarea ist (Act. 21, 8). Feststeht m. E. nur das, daß ein Evangelist Philippus mit

schen Landes, sondern auch seiner judenmissionarischen Tätigkeit hinausgegangen. Wenn er den äthiopischen Eunuchen auf der Straße von Jerusalem nach Gaza getauft hat (s. Anm. 44), so ist er damit noch nicht ein „Heidenmissionar“ geworden. Denn dieser σεβόμενος

---

seinen vier weissagenden Töchtern Ende der fünfziger Jahre in Cäsarea gewohnt hat. Zweifelhaft ist schon, ob dieser nach Act. 21, 8 „einer von den Sieben“ war, wozu ihn nach meiner Meinung erst der Verfasser der Apostelgeschichte auf Grund der von ihm in Act. 6, 5 benutzten antiochenisch-hellenistischen Überlieferung gemacht hat, oder nicht vielmehr der Apostel Philippus, wie eine altkirchliche Überlieferung, so schon Papias, bezeugt. Denn dieser Überlieferung muß eine geschichtliche Erinnerung zugrunde liegen. Sonst hätte sie nicht in Widerspruch mit einem kanonischen Buch entstehen und sich behaupten können. Aber welcher Philippus auch gemeint sein mag, so erhebt sich die Frage: Sollte er schon zu der Zeit, die in Act. 8, 40 vorausgesetzt wird, in Cäsarea gewohnt haben, warum ist nicht er zu Kornelius gerufen worden, sondern der außerhalb Cäsarea weilende Petrus? Als einer der vorher schon Nichtjuden, Samariter und den Äthiopier bekehrt hätte, wäre er doch für die Bekehrung des Römers weitaus geeigneter gewesen. Aber einer von den Sieben kann überhaupt nicht für das in Betracht kommen, was in Act. 8. 4 ff. von Philippus dem Evangelisten erzählt wird, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Wenn in der Tat nach der Steinigung des Stephanus eine große Verfolgung über die übrigen Hellenisten hereinbrach, kann nicht einer dieser Hellenisten, Philippus, so ungestört in der nächsten Nachbarschaft von Jerusalem, auf der Straße von Jerusalem nach Gaza, missioniert, noch auch in Cäsarea geweilt haben, wie Act. 8, 26 und 40 voraussetzt. 2. Nach dem im ganzen zuverlässigen antiochenischen Bericht, der in Act. 11, 19 vorliegt, sind in der Tat die Hellenisten nach Phönizien, Zypern und Antiochia geflohen, wo sie vor der Verfolgung der Juden sicher waren, aber nicht nach Judäa und Samaria, wohin erst der Verfasser der Apostelgeschichte sie sich zerstreuen läßt, um die Taten des Philippus in Judäa und Samaria vorzubereiten und glaubhaft zu machen. 3. Nach derselben Quelle haben die Hellenisten zunächst nur Judenmission getrieben: μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις (Act. 11, 19) und haben erst in Antiochia auch den Hellenen das Evangelium gebracht. Daher kann auch keiner von ihnen an der Bekehrung von Nichtjuden, wie der Samariter oder der Äthiopier, beteiligt gewesen sein. 4. Hätte die Erzählung, die der Verfasser der Apostelgeschichte Act. 8, 4—40 benutzte, ursprünglich von einem Hellenisten gehandelt, so würde sie derselben Überlieferungsmasse angehören, der die Stephanusgeschichte und die Hellenistenerzählung Act. 11, 19 ff. entnommen sind. Sie zeigt aber mit ihr in keiner Weise eine schriftstellerische Verwandtschaft. Hat sie demnach nichts mit dem Hellenisten und Evangelisten Philippus zu tun, so kann sie in der Vorlage des Verfassers der Apostelgeschichte nur eine Petrusgeschichte gewesen sein, wie ja auch Petrus — und mit ihm nach der schriftstellerischen Manier des „Lukas“ auch Johannes (s. S. 235) — eine allerdings sehr merkwürdige Rolle in ihr spielt (vgl. Act. 8, 14—17). Dafür spricht, daß dieses Kapitel 8, 4—40 seinem Inhalt, seinem Vorstellungskreis, seinem Stil, seiner Ausdrucksweise (Aramäismen) und seinen Schriftzitaten nach zu der jerusalemisch-petrinischen Quelle der Apostelgeschichte gerechnet werden muß.

war ein einzelner. Das gleiche gilt von der Bekehrung des Kornelius. Immerhin hat er damit bekundet, was zu gleicher Zeit und in gleicher Weise ein andres hervorragendes Glied der Jerusalemer Gemeinde, der nachmalige Apostel Barnabas, ein Levit und Zyprier von Geburt, betätigt hat, daß er eine Sendung auch für Nichtjuden habe, die ihm auf seinen Missionswegen begegneten. Ja, es ist nicht ausgeschlossen, daß er später (s. o. S. 260) sich, wie Barnabas, von sich aus mit dem Evangelium an die Heidenwelt gewandt hat, daß der Judenmissionar auch ein Heidenmissionar geworden ist.

Es mag so sein, wie es die Apostelgeschichte erzählt, daß die Frage, ob er, der geborene Jude, auch mit Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegen dürfte, zum erstenmal mit der Taufe eines geborenen Heiden und seines Hauses an ihn herantrat und daß er, vor diese Frage gestellt, ernste Bedenken gehabt hat. Aber nicht nur κατὰ ἀποκάλυψιν, wie es die Apostelgeschichte darstellt, sondern auch in Erinnerung an Worte und Weise seines Meisters glaubte er der göttlichen Zustimmung gewiß zu sein, wenn er mit denen, die nach dem Gesetz des Moses unrein, aber durch die Taufe des heiligen Geistes rein geworden waren, auch aß und trank. Darum widerstand er den Eiferern für das Gesetz und ihrer Forderung, daß die Getauften nachträglich beschnitten würden. Und Jakobus stellte sich hierin auf seine Seite. Doch stimmte er schließlich dessen Vermittlungsvorschlag, dem Aposteldekret, zu, nicht weil er von dessen Richtigkeit überzeugt gewesen wäre, sondern weil er in Gemeinschaft der Liebe und des Friedens mit dem Bruder seines Herrn und mit den Brüdern ἐκ τῆς περιτομῆς verbunden bleiben wollte. Handelte es sich dabei um Dinge, wie πορνεία die auch von Heidenchristen verabscheut werden mußten, und, wie die Speiseverbote, die um der Schwachen willen getragen werden konnten. Er wird hierin nicht viel anders gedacht haben, als Paulus (1. Kor. 10, 23—33, Röm. 14, 1—4). Wenn er — und mit ihm Barnabas — sich in Antiochia gemäß den Bestimmungen des Dekrets von den Heidenchristen wieder absonderte, so scheint er sich — ebenso wie Barnabas — später nicht mehr daran gehalten zu haben, vielleicht nur in den judenchristlichen Gemeinden, in denen es eingeführt war.

Wenn Petrus und Paulus in der Erinnerung der Nachwelt, als „die größten Säulen", wie sie — u. zw. in dieser Reihenfolge — schon in dem nur ein Menschenalter nach ihrem Tod geschriebenen Brief des römischen Klemens an die Gemeinde in Korinth genannt werden, fortgelebt haben, so stehen sie auch in der Geschichte des Urchristentums, soweit deren Bild aus den vorhandenen Bruchstücken der Überlieferung wiederhergestellt werden kann, als die Hauptapostel da, die das Evangelium der Menschheit gebracht haben: jeder in seiner Weise und in seinem Wirkungskreis, über den er jedoch mit den Jahren hinauswuchs, aber beide innerlich ergriffen von dem Einen, der ihr Meister

war und in dem sie sich als Brüder fanden; beide erfüllt von seinem Geist, von dem Geist der Wahrheit, der sie von dem Gesetz ihrer Väter freimachte, und von dem Geist der Liebe, der das Gesetz ihres Handelns wurde; beide durchdrungen von ihrer Sendung, im Blick auf das Kommen des Herrn den Menschen ihrer Zeit das Heil zu bringen, Petrus vornehmlich den Juden, Paulus ebenso den Griechen.

Paulus hat einige Jahre nach seiner Bekehrung Kephas, wie er schon damals genannt wurde, und nur ihn, in Jerusalem besucht, wobei er nur noch Jakobus, den Bruder des Herrn, kennenlernte (Gal. 1, 18). Wir können nur vermuten, was diese beiden Männer in den fünfzehn Tagen ihres Beisammenseins mit einander sprachen. Aber wir dürfen gewiß sein, daß sie sich in dieser Zeit innerlich nahe gekommen sind. Und wenn bald darauf Barnabas den Paulus von Tarsus aus, wohin er von Jerusalem gereist sein mag, nach Antiochia brachte, (Act. 11, 25), so wird er durch Petrus auf ihn aufmerksam gemacht worden sein. Petrus und Paulus wußten sehr wohl, was sie von einander zu halten hatten. Sie sind sich dessen von neuem bewußt worden, als sie sich bei der Jerusalemer Missionskonferenz die Bruderhand reichten. Sie werden es auch über den antiochenischen Streitfall nicht vergessen und sich wieder als Jünger und Apostel ihres gemeinsamen Herrn zusammengefunden haben.

Abgeschlossen am 1. April 1935.
